

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	62 (2006)
Heft:	2
Artikel:	Alle von Israel, Israel und der Rest : Paradoxie als argumentativ-rhetorische Strategie in Römer 9, 6
Autor:	Stegemann, Ekkehard W.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-877887

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Alle von Israel, Israel und der Rest*

Paradoxie als argumentativ-rhetorische Strategie in Römer 9,6

I Das «wahre Israel» als Produkt frühchristlicher Apologetik

Bekanntlich wird in dem Justin zugeschriebenen Dialog mit dem Juden Tryphon der Anspruch erhoben, die Christen seien das «wahre» bzw. «geistliche israelitische Geschlecht (*génos*)», die eigentliche Nachkommenschaft von Abraham, Isaak und Jakob, aber auch von Juda, Joseph und David (Dial 11,5; 135,3; 123,9). Das ist das älteste Zeugnis für die Selbstbezeichnung der Kirche als *verus Israel*, welche mit ihrer Intention der Enterbung und Ersetzung des jüdischen Volkes zum Grundbestand der christlichen Adversus-Iudaeos-Tradition zählt. Strittig ist, inwieweit diese explizite Übertragung des Eigennamens des jüdischen Volkes auf Christen ethnisch nichtjüdischer Herkunft um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schon implizit bei Paulus und zumal an Stellen wie Röm 9,6 und Gal 6,16 («Israel Gottes») vorbereitet oder der Sache nach vorweggenommen worden ist. Folgte Justin, wie Ervin R. Goodenough es ausgedrückt hat, einer «paulinischen Anregung»¹? Oder ist es vielmehr umgekehrt so, dass die Lektüre der genannten Stellen sozusagen einer Anregung Justins folgt?

Für Peter Richardson, dem wir eine umfassende Untersuchung über Israel in der Alten Kirche verdanken², ist Justins «Transposition» zwar «nicht überraschend»³. Mit ihr liege jedoch das Resultat einer Dynamik vor, die in der Ausbildung einer kollektiven christlichen Identität in der Alten Kirche stattfand, zu der nun allerdings auch Paulus beigetragen hat. Dies gilt nach Richardson insbesondere im Blick darauf, dass sich schon in den paulinischen Gemeinden ein Bewusstsein entwickelte, etwas eschatologisch Neues («neues Geschöpf»: II Kor 5,17; Gal 6,15) und so gewissermassen «Drittes» gegenüber Juden und Hellenen (I Kor 10,32; Gal 3,28; 5,6; Röm 1,16; 3,22; 10,12) zu sein.⁴ Doch entscheidend ist für Richardson zweierlei, nämlich erstens, dass

* Die folgenden Überlegungen sind Rudolf Brändle, dem Kollegen und Freund ἀπόλυτος in Basel, in Dankbarkeit anlässlich seiner Emeritierung gewidmet. Sie versuchen, einige von den thematischen Feldern aufzunehmen, durch deren gemeinsame Bearbeitung wir miteinander verbunden sind und die auch in mancher gemeinsamen Veröffentlichung Ausdruck gefunden hat.

¹ E.R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923, 122 («Pauline suggestion»).

² Vgl. P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, Cambridge 1969.

³ Richardson, *Israel*, 12.

⁴ Vgl. Richardson, *Israel*, 74ff.

in der Paulusschule jegliche Fortsetzung des historisch-empirischen Israel in der Kirche, wie er sie gerade bei Paulus selbst in Röm 9,6b und Gal 6,16 artikuliert sieht, aufgehoben und gar ausgeschlossen wurde (vgl. Kol 3,1ff.; Eph 2,11ff.).⁵ Und zweitens ist von Bedeutung, dass es zu einer quasi-ethnischen Selbstdefinition der Kirche als «neues Volk (gr. *kainós laós*)» (Barn 5,7; 7,5) bzw. als *trítōn génos* (zuerst im sog. Kerygma Petri bei Clemens v. Alexandrien, Stromateis 6,5,41) bzw. *tertium genus* (vgl. Tertullian, ad. Nat. 1,8) in der apostolischen Kirche kam.⁶ Justin würde dann gewissermassen nur als erster, jedenfalls nach den uns noch vorliegenden Zeugnissen, die Konsequenz gezogen haben, den ehrenvollen Eigennamen des jüdischen Volkes auf die Christen zu übertragen. Dass er in Wahrheit nur denen zukommen soll, die zu Christus gehören und eben durch das Bekenntnis zu ihm das «wahre und geistliche israelitische Geschlecht» sind, entzieht dann jedoch dem Begriff *génos* («Volksstamm» oder «Geschlecht») den realen genealogisch-ethnischen Sinn. Auch Justin bezeugt darum nicht zufällig, dass die Christen sich als neues «heiliges Volk (*laós*)» (Dial 119,3) verstehen, das dem Abraham verheissen wurde und das wie Abraham ausgezogen ist aus dem Land, in dem es wohnte (119,5). Das Selbstbewusstsein, ein «neues Geschlecht» oder «Volk» zu sein, stellt so eine bloss virtuelle ethnische Identität im Sinne der Familien- und Stammesverwandtschaft her.

Richardson konnte mit seiner These an Adolf von Harnack anknüpfen, der die «Überzeugung, Volk zu sein», als wichtige Voraussetzung dafür ansah, dass sich bei den «Bekennern des neuen Glaubens sofort ein politisch-historisches Bewusstsein»⁷ entwickelte, auch und nicht zuletzt gegenüber Rom. Gegen Harnack dürfte Richardson jedoch im Recht damit sein, dass diese Ausbildung eines (quasi-)ethnisch-historischen Selbsterverständnisses nicht «sofort» und kaum schon bei Paulus stattgefunden hat. Denn so deutlich er die Christusgläubigen als solche bestimmt, die als «*Ekklesia* (bzw. *Versammlung*) Gottes» zwar aus Juden und Hellenen berufen (Röm 9,24) wurden, aber ihnen zugleich auch durch die Gemeinschaft in Christus als «Glaubende» gegenüberstehen bzw. sie transzendieren (Röm 1,16; 3,22; 10,12; I Kor 10,32; Gal 3,28 u.a.), hat er diese doch nicht als «neues Volk», sondern im apokalyptischen Konzept als «neue Schöpfung» (Gal 6,15; II Kor 5,17) und als *Gotteskindschaft* (Röm 8,15.23; Gal 4,5 u.ö.) z.B. bezeichnet. Ebendies macht sie alle zu Brüdern bzw. Geschwistern desselben Vaters und zu Bekennern desselben Herrn. Doch entscheidend ist dabei zumal, dass diese die Glaubenden verbindende Gemeinsamkeit gerade alle irdischen, nicht zuletzt auch ethnisch differenten Identitäten («Hier ist weder Jude noch Hellene») überschreitet. Als Gottes-

⁵ Vgl. Richardson, Israel, bes. 158.

⁶ Vgl. Richardson, Israel, 204ff.

⁷ A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig ⁴1924, 259.

kinder sind die Christusgläubigen einer *Bürgerschaft* zugeordnet, die im Himmel als dem Ort der endgültigen Verwandlung des Leibes und der Erlösung existiert, der sie jetzt jedoch noch auf der Erde entgegensehen (Phil 3,18ff.).⁸

Dieses Interpretationsparadigma steht, auch wenn man sich dessen nicht immer bewusst ist, in einer Basler Tradition der Kritik an Harnack, nämlich in der Franz Overbecks, der ein apokalyptisches «Urchristentum» bzw. eine «christliche Urliteratur» von der Kirchengeschichte und der patristischen Literatur scharf abgrenzte.⁹ Es verschiebt auch die Anfänge einer quasi-ethnischen Selbstdefinition der Christen in die Zeit Justins und überhaupt der Apologetik. Für Overbeck ist nicht zuletzt Paulus davon noch deutlich zu unterscheiden. Er hat nach ihm nicht nur die «Weltuntergangsstimmung» jüdischer Apokalyptik auf die Heiden «übertragen», sondern auch mit seinem Evangelium «Bürger» für ein «Reich» missioniert, für das sie als «Gemeinde von Heiligen» nur noch «für einen Augenblick» in der Welt Zeugnis geben, um dann, wie dieses Reich selbst es ist, nicht mehr von der Welt zu sein.¹⁰ Deshalb sei «das Aufkommen der Betrachtung der Xsten (sc. Christen, E.St.) als eines antiken Volks»¹¹ erst unter den Bedingungen einer Vermittlung des Christentums mit der antiken Kultur möglich gewesen und so ausdrücklich erst mit den Apologeten verbunden. Für Overbeck ist der «Sitz im Leben» dafür die Auseinandersetzung der Christen mit dem römischen Staat um «eine Anerkennung, die sie mindestens den Juden gleichstellte», ihnen jedoch «aus keinem anderen Grund versagt (wurde) als weil sie den Römern nicht für ein Volk galten, mit dem ein Vertragsverhältnis möglich war»¹².

⁸ Vgl. E. Stegemann, Zwischen Juden und Heiden, aber «mehr» als Juden und Heiden? Neutestamentliche Anmerkungen zur Identitätsproblematik des frühen Christentums, jetzt in: ders., Paulus und die Welt. Aufsätze, ausgewählt und herausgegeben von C. Tuor u. P. Wick, Zürich 2005, 73-92; W. Stegemann, Antisemitische und rassistische Vorurteile in Titus 1,10-16, *KuI* 11 (1996) 46-61; M. Wolter, Ethos und Identität in paulinischen Gemeinden, *NTS* 43 (1997) 430-444.

⁹ Vgl. etwa M. Rese, Fruchtbare Missverständnisse. Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft, in: R. Brändle, E. Stegemann (Hg.), Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum, München 1988, 211-226; zuletzt F.P. Bestebeurtje, Kanon als Form. Über die Geschichtsschreibung des Neuen Testaments bei Franz Overbeck, Bern/New York 2006.

¹⁰ Vgl. F. Overbeck, Werke und Nachlaß. Kirchenlexicon. Texte. Ausgewählte Artikel J-Z (OWN Bd. 5), in Zusammenarbeit mit M. Stauffacher-Schaub hg.v. B. von Reibnitz, Stuttgart 1995, 217.222.225 (Art. «Paulus»).

¹¹ F. Overbeck, Werke und Nachlaß. Kirchenlexicon. Texte. Ausgewählte Artikel A-I (OWN Bd. 4), in Zusammenarbeit mit M. Stauffacher-Schaub hg.v. B. von Reibnitz, Stuttgart 1995, 137 (Art. «Christen ein Volk»); vgl. ders., Ueber die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung. Programm zur Rectoratsfeier der Universität Basel, Basel 1892, 47f.

¹² Overbeck, Art. «Christen ein Volk», 137 (Abkürzungen stillschweigend aufgelöst).

Der von Justin formulierte Anspruch für die Christen, das «wahre Israel» zu sein, ist demnach nicht nur in der kirchlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum, sondern auch im weiteren Zusammenhang der Apologie gegenüber dem römischen Staat zu sehen, zumal aber eben im Kontext einer quasi-ethnischen Selbstdefinition. Deshalb wird man die traditionelle Auslegung von Röm 9,6, wo Paulus diese christliche Selbstidentifikation «angeregt» haben soll, in der Tat daraufhin zu überprüfen haben, ob sie nicht eher ein Ergebnis reprojizierender Rezeptionsgeschichte als einer bei Justin resultierenden Wirkungsgeschichte des Römerbriefes ist. Ja, es stellt sich dann die Frage, ob Röm 9,6b nicht etwa überhaupt im Banne einer apologetischen Lesegewohnheit steht, die ein anderes semantisch-rhetorisches Potenzial der Stelle verdeckt hat.

II Gewohnte und ungewohntere Lesarten von Röm 9,6b

Unterscheidet Paulus schon, wenn auch nicht explizit, das durch blosse Abstammung bestimmte Volk Israel von einem «eigentlichen», einem «wirklichen», «wahren» oder «geistlichen» Israel, einer «Heilsgemeinde Israel» bzw. einem «KernIsrael»? Das jedenfalls ist die gewöhnliche Lesart des Verses im Römerbrief, der diese Untersuchung gewidmet ist, aber auch die von Gal 6,16. Diese Lektüre geht jedoch getrennte Wege, wenn sie konkret identifiziert, wer denn dieses eigentliche «Israel» sein soll. Eine «Spiritualisierung des Begriffs Israel»¹³ liegt dann vor, wenn man wie Gerd Lüdemann eine ältere Auslegungstradition fortsetzt, wonach nicht nur Christusgläubige aus den Juden, sondern auch aus den Völkern dieses wahre und eigentliche Israel darstellen sollen. Wenn man jedoch der Meinung ist (und diese Auslegung erfreut sich zunehmender Unterstützung für Röm 9,6bβ, weniger, aber auch für Gal 6,16¹⁴), dass nicht eine *transethnische* Kirche aus Juden und Heiden, sondern eine *innerethnische* Grösse, ein «Israel innerhalb von Israel»¹⁵, im Blick ist, ver-

¹³ G. Lüdemann, Paulus und das Judentum (TEH 215), München 1983, 32; vgl. auch etwa J.D.G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle, Edinburgh 1998, 505f.

¹⁴ Vgl. W. Kraus, Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus (WUNT 85), Tübingen 1996, 251 (zu Gal 6,16: «begreift die Christusgläubigen aus Juden und Heiden in sich»), aber anders 299 zu Röm 9,6b; U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin 2002, meint 682 zu Gal 6,16, dass «Israel Gottes» sich auf die Kirche aus Juden und Heiden beziehe, während er in Röm 9,6b nur einen Teil des Volkes «Israel», aber eben das «Volk der Verheissung» (vgl. 381) angesprochen sieht.

¹⁵ So vor allem die angelsächsische Tradition: vgl. etwa die Kommentare von C.E.B. Cranfield, The Epistle to the Romans. Vol. II (ICC 11), Edinburgh 1979, 473f.; J.A. Fitzmyer, Romans (AncB 33), New York/London u.a. 1993, 560; D.J. Moo, The Epistle to the Romans (NICNT), Grand Rapids MI/Cambridge U.K. 1996, 574; ferner E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1974, 252f.; H. Hübner, Got-

meidet man jedenfalls, dass das wirkliche oder eigentliche «Israel» die ethnische Grenze überschreitet und Christusgläubige aus den Völkern einschliesst.¹⁶ In jedem Fall gilt für diese Auslegung, dass es ein «eigentliches», vom empirischen Volk Israel insgesamt, den blossen «Israelabkömmlingen», unterschiedenes «Israel» geben soll, das entweder eine «Teilmenge» des empirischen Volkes Israel oder eine «Schnittmenge» aus dem Volk Israel und den Völkern bildet.¹⁷

Ein Problem dieser Lesart, wie immer sie sich nun auch in der jeweiligen konkreten Näherbestimmung der Identität eines eigentlichen Israel unterscheidet, liegt jedoch auf der Hand. Das Lexem «Israel» nämlich, das das semantische Gewicht der Eigentlichkeit tragen soll, wird gerade in Röm 9-11 sonst anders gebraucht und entbehrt in Röm 9,6bβ der syntagmatischen Näherbestimmung, die anzeigen könnte, dass es eine Grösse meint, die mehr oder anderes als das Volk Israel denotiert. Problematisch ist es aber auch, vom metaphorischen Gebrauch anderer Lexeme wie «Beschneidung» oder «Jude/Judäer» bei Paulus auf das Lexem «Israel» einfach zurückzuschliessen. Dass Paulus diesen eine übertragene Bedeutung (vgl. Phil 3,1ff.; Röm 2,25ff.) geben kann, entspricht allerdings einem breiter belegten antiken Diskurs.¹⁸ Gerade deshalb ist aber die traditionsgeschichtliche Erkenntnis hinsichtlich der besonderen Stellung des Lexems «Israel» zu beachten.¹⁹ Doch schliessen diese Beobachtungen natürlich umgekehrt nicht zwingend einen auch auf Nichtjuden übertragenen oder auf ein «Kernisrael» limitierten Gebrauch des Lexems «Israel» in Röm 9,6bβ aus. Denn für Paulus typisch ist ja auch, dass das Syntagma «Same Abrahams» auch auf Christusgläubige aus den Völkern angewandt bzw. Abraham als «Vater von allen» Glaubenden bezeichnet werden kann. Schliesslich ist zwar auch die Verwendung des Lexems *laós/Volk* bei Paulus auffallend traditionsgeleitet. Es begegnet immer in Schriftzitaten und bezeichnet weithin das empirische Israel als das *Gottesvolk* (vgl. Röm 10,21; 11,1f.; 15,10; I Kor 10,7; 14,21; im Plural 15,11²⁰) im expliziten oder implizi-

tes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11 (FRLANT 136), Göttingen 1984, 17; G. Saß, Leben aus den Verheißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus (FRLANT 164), Göttingen 1995, 445; M. Theobald, Kirche und Israel nach Röm 9-11, Kairos 29 (1987) 1-22; jetzt in: ders., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, bes. 333; E. Lohse, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 2003, 272f.

¹⁶ Vgl. Theobald, Kirche und Israel, 333.

¹⁷ Vgl. dazu den hilfreichen Ansatz von M. Bachmann, *Verus Israel*: Vorschlag zu einer «mengentheoretischen» Neubeschreibung der betreffenden paulinischen Terminologie, NTS 48 (2002) 500-512.

¹⁸ Vgl. S.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley/Los Angeles/London 1999, 25ff.308ff.

¹⁹ Vgl. Bachmann, *Verus Israel*, 507ff., bes. 510f.

ten Unterschied zu den *éthnē*, den «Völkern» (hebr. *gojim*). Allerdings dürfte 9,25f. eine Ausnahme sein²¹, da hier wohl den Berufenen aus den Völkern endzeitlich zuerkannt wird, dass sie als «das Nicht-mein-Volk» «mein (sc. Gottes) Volk» genannt bzw. dazu berufen werden. Das Hosea-Zitat zielt dann darauf, dass Gott in der Endzeit sein Volk auch aus den Völkern beruft (vgl. 9,24).²² Nur kann man diese Interpretation bestreiten, da Paulus sie jedenfalls gegen einen offenkundig anderen Gebrauch im Kontext des Hoseaabschnitts einführen würde.²³

Entscheidend zur Klärung ist jedoch dreierlei: Erstens, wie der Sprachgebrauch für «Israel» im Römerbrief selbst und auch sonst bei Paulus zu beurteilen ist, und zwar unter der methodischen Voraussetzung einer gewissen Kohärenz der Bedeutung bei ein und demselben Lexem. Zweitens, wie Röm 9,6b als Begründung von Röm 9,6a rhetorisch-argumentativ fungiert. Und drittens, welche Bedeutung der unmittelbare oder nähere Kontext hat, und zwar insbesondere das Proömium (9,1-5) und die Argumentation, die vom Proömium an aufgebaut und in Röm 9,6-29, also im ersten, auch kompositorisch zusammenhängenden Unterteil entfaltet wird. Nur dies könnte eine Näherbestimmung des zweiten «Israel» im Sinne eines wirklichen oder eigentlichen Israel gegenüber einer anderen, eben nicht eigentlichen oder nur empirischen Israelnachkommenschaft nahe legen oder gar erzwingen. Die Frage ist dann aber auch zu stellen, ob der Vers überhaupt zu einer Unterscheidung zwischen bloss *leiblichen* «Israelpömmelingen» hier und einem *eigentlichen* «Israel» dort, also einem *verus Israel* der Sache nach, auffordert. Es geht nicht nur um die Alternative einer transethnischen oder innerethnischen Deutung, in traditioneller Terminologie also um Juden- und Heidenchristen bzw. die Kirche aus den Juden und den Völkern hier oder nur um Judenchristen, das heißt um die durch den Christusglauben bestimmte «Heilsgemeinde» oder den «Rest» dort. Vielmehr wird die Deutung von Röm 9,6b sich auch um die Frage zu kümmern haben, ob überhaupt eine positiv durch den Christusglauben qualifizierte Grösse mit dem zweiten «Israel» gemeint ist und nicht etwa gerade umgekehrt die heilsgeschichtliche Grösse, die im Unterschied zum «Rest» in der endzeitlichen Gegenwart nicht den Christusglauben teilt. Auch

²⁰ Der Plural in Röm 15,11 dürfte die «Stämme» (des Volkes Israel) meinen.

²¹ Eine zweite Ausnahme wäre II Kor 6,16, welcher Vers nun freilich in dem in seiner Authentizität umstrittenen Abschnitt II Kor 6,14-7,1 zu finden ist.

²² Vgl. dazu vor allem Kraus, Volk Gottes. Die von Kraus vertretene These, wonach «die Gottesvolk-Thematik einen integralen Bestandteil der paulinischen Theologie darstellt» (347), ist jedoch im Blick auf die eschatologische Differenz zu beachten (vgl. bes. 326ff.).

²³ Vgl. etwa die Erwägungen bei Cranfield, Romans, 499-501; ferner J.C.K. von Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments, Dritter Theil, Nördlingen 1868, 408ff.; Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer (KNT IV), Leipzig 1910, 463f.

wenn, wie wir jetzt summarisch feststellen können, darüber in der Auslegung weithin Einigkeit herrscht, dass ein eigentliches Israel gemeint sei und die Wege nur dort auseinander gehen, wo das angeblich wirkliche oder eigentliche Israel mit bestimmten Personengruppen identifiziert wird, könnte es sein, dass dies einer historischen Kontextualisierung unterliegt, die erst unter den kulturellen Bedingungen der frühchristlichen Apologetik dem Paulustext zugeschrieben werden konnte.

Ansätze zu anderen und ungewohnteren Lesarten deuten sich allerdings auch an. Erwähnenswert ist die Auslegung, die Angelika Reichert im Anschluss an Egon Brandenburger vorgeschlagen hat. Danach argumentiert Röm 9,6b «abstraktlogisch» und fordere gerade nicht dazu auf, die «zweite Größe ihrem Bestand nach konkret-soziologisch auszufüllen, sondern dazu, die Dissoziation nachzuvollziehen, die durchgeführt wird an der Gesamtheit des empirischen Israel»²⁴. So überzeugend diese generelle Qualifizierung der Textpragmatik ist, so deutlich bleibt jedoch auch diese Interpretation der bisherigen Logik der Auslegung insofern treu oder – aus meiner Sicht – verhaftet, als sie mit der Dissoziation gleichwohl verbindet, dass das zweite «Israel» im Unterschied zu den «Israelabkömmlingen» ein «eigentliche(s) Israel»²⁵ denotiert. Angelika Reichert vertritt auch eine entsprechende syntaktische und semantische Parallelisierung von Röm 9,6b und 9,7a (s. dazu unten). Einen ganz anderen Weg der Interpretation hat dagegen die geistreiche Erklärung eingeschlagen, die kürzlich Klaus Wengst vorgetragen hat. Er deutet Röm 9,6b nicht als Aussage, sondern als rhetorische Frage. Danach würde Paulus in Röm 9,6b gerade eine – für Wengst sogar tatsächlich geäusserte –, in jedem Fall aber gedachte oder unterstellte Dissoziation zwischen einem eigentlichen «Israel» und «allen aus Israel» zurückweisen, indem dagegen mit einer rhetorischen Frage die Einheit und bleibende Verbundenheit aller Israelabkömmlinge mit Israel festgestellt wird: «Sind denn nicht alle aus Israel eben Israel?»²⁶. Nach Wengst stellt Paulus also die Verbindung zwischen «allen aus Israel» und «Israel», und zwar unter dem heilsgeschichtlichen Aspekt ihrer Begabungen und Auszeichnungen durch Gott, die bestritten worden wären, als selbstverständlich wieder her. Mit der Interpretation von Röm 9,6b als Fragesatz verbindet Wengst nun auch wie ältere Auslegungen eine syntaktische

²⁴ A. Reichert, Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik (FRLANT 194), Göttingen 2001, 190f.; vgl. E. Brandenburger, Paulinische Schriftauslegung in der Kontroverse um das Verheißungswort Gottes (Röm 9), ZThK 82 (1985) 1-47 (14).

²⁵ Reichert, Römerbrief, z.B. 191. Die Folge davon ist, dass sie selbst auch über die Füllung dieses «eigentlichen Israel» mit bestimmten Personen spekuliert.

²⁶ Vgl. K. Wengst, «Sind denn nicht alle aus Israel eben Israel?» (Röm 9,6b), in: F. Crüsemann u.a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, FS L. Schottroff, Gütersloh 2004, 376-393.

und semantisch andere Deutung von Röm 9,7a, die die gezwungene Erklärung der weithin vorherrschenden Lesart hinter sich lässt.

Auch ich werde argumentieren, dass das zweite «Israel» nicht ein *eigentliches Israel* gegenüber blosen «Israelabkömmlingen» meint. Doch werde ich eine Auslegung vorstellen, die 9,6b weiterhin als eine Aussage versteht und den Leser zu einer Dissoziation zwischen «allen Israelabkömmlingen» und «Israel» bewegen will, ohne jedoch das, was durch das Unterscheiden gefunden werden soll, selbst schon zu nennen. Das heisst, dass das zweite «Israel» in 9,6b nicht als das «eigentliche» Israel und zumal nicht als die eigentliche, endzeitliche «Heilsgemeinde» zu gelten hat, sondern diejenige Grösse in Bezug auf «alle Israelabkömmlinge» ist, mit der wenigstens einige von ihnen gegenwärtig nicht identisch sind. Mit der Auflösung der deckungsgleichen Verbindung zwischen «allen Israelabkömmlingen» und «Israel» verfolgt der Absender eine rhetorische Strategie der Andeutung (*significatio*) durch eine «*kalkulierte Zweideutigkeit*»²⁷, also eine Figur der Ambiguität bzw. der Paradoxie, die zur rhetorischen Strategie gehört. Deswegen gerät das Lexem «Israel» in 9,6b keineswegs in die Rolle eines eigentlichen «Israel», das durch mehr oder anderes als die blosse «Israel-Abkömmlingschaft» bestimmt ist. Vielmehr soll gelesen werden, dass es sich mit dem heilsgeschichtlichen Israel gegenwärtig so verhält, dass es mindestens einige von «allen Israelabkömmlingen» gibt, auf die das Prädikat «Israel» gegenwärtig nicht zutrifft. Die Grösse, die durch die zur Operation der Unterscheidung auffordernde Aussage in 9,6b von den Adressaten hergestellt werden soll, wird jedoch vom Absender (noch) nicht benannt. Röm 9,6b leitet aber zu einem Dissoziieren an, durch das schon gedanklich etwas entsteht, was durch die Reduktion «Israels» von «allen Israelabkömmlingen» erreicht, aber erst später auch ausdrücklich als «Rest» bzw. «Gnaden-Auswahl» bezeichnet und den «übrigen» gegenübergestellt wird, die «verhärtet worden sind» (11,7).

III Gegenwärtig endzeitliche und heilsgeschichtliche Rollen Israels sind zu unterscheiden

Zum Verständnis von Röm 9,6b ist zu beachten, dass der Versteil als Begründung für die These von 9,6a dient, welche ihrerseits in der Form einer Gegenthese eine falsche Konsequenz aus dem Proömium (9,1-5) abwehrt. Dieser rückbezügliche Zusammenhang gibt dem Vers eine Bedeutung für die Interpretation oder Einordnung der für Absender und Adressaten gegenwärtigen Situation der «Israeliten», wie sie in ihrer Widersprüchlichkeit im Proömium

²⁷ So trefflich schon St.K. Stowers, A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles, Ann Arbor 1994, 299 («The ambiguity of 9:6 seems calculated»).

gekennzeichnet, aber im Vorgriff auf Röm 9-11 auch schon in Röm 3,1ff. angedeutet worden ist. Wir kommen im nächsten Kapitel darauf zurück. Hier soll festgehalten werden, dass wir diese Gegenwart von Absender und Adressaten als die der *endzeitlichen Gegenwart* bezeichnen, die für Paulus durch die letzten Offenbarungen Gottes bestimmt ist. Sie wurde spätestens in der Proposition des Schreibens in 1,16-18 als Gegenwart des wirkmächtigen *Evangeliums* gedeutet²⁸ und von der Vergangenheit bzw. einer gegenwärtig koexistenten Menschheit unterschieden, die von der zur endzeitlichen Rettung vor Gottes letztem Gericht wirkenden Macht (noch) nicht erreicht ist, weswegen dieses Endgericht ihr noch droht. Wie das zur Rettung auf der Basis der Rechtigkeit Gottes wirkende Evangelium Juden und Hellenen jeweils als *Glaubenden* gilt, so gilt für Juden sowohl als auch für Hellenen die Unterstellung unter das offbare Endgericht wegen ihrer Sündenabhängigkeit (vgl. Röm 1,18ff., insbesondere 2,9f.; 3,9-20). Im Blick auf diese doppelte endzeitliche Enthüllung ist allerdings die Rolle der Juden oder Israeliten in der Menschheit aufgrund der göttlichen Erwählung und Begnadungen, wie sie in 9,4f. summiert werden, eine andere als die der Völker, nämlich eine, die wir hier – faute de mieux – eine *heilgeschichtliche* nennen. Heilgeschichtlich ist diese Rolle deshalb, weil sich eben mit den den Juden «anvertrauten Worten Gottes» (vgl. Röm 3,1ff.), und zwar mit den Verheissungen und der Tora, eine Dynamik verbindet, welche eben auf den in der Gegenwart mit Christus bzw. mit dem Evangelium erreichten endzeitlichen Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit seit Adam hinzielt. Diese heilgeschichtliche Rolle der Juden impliziert auch, dass die Tora zur Erkenntnis der Sündenverfallenheit «allen Fleisches» führt (3,19f.), in welche für den Absender die durch die Gabe der Tora ausgezeichneten Israeliten mit eingeslossen sind. Es gehört mithin zur heilgeschichtlichen Dynamik nicht nur das Evangelium im Modus der Verheissung bzw. das «*Evangelium*» vom Evangelium (1,2)²⁹, sondern auch, dass die Aufdeckung der Sündenabhängigkeit durch die Tora und damit der Gerichtsverfallenheit der Menschheit insgesamt auch und gerade die mit der Gabe der Tora begnadeten Empfänger der Tora betrifft, weswegen deren heilgeschichtliche Bedeutung auch darin liegt, dass sie die Unheilsgeschichte, das heißt die dem endzeitlichen Gericht verfallene Geschichte der Sündenabhängigkeit aller aufweist (vgl. 5,12-12). Die Wende zur Rettung vor dem kommenden Endgericht, wie sie in der Gegenwart durch die Wirkung des Evangeliums zur endzeitlichen Glaubenstreue in der Menschheit stattfindet, koexistiert also auch mit einer Situation, die dadurch gekennzeichnet ist, dass nicht alle – oder gar die wenigstens – der Israeliten an deren Inkraftsetzungen teilhaben, und zwar trotz ihrer auf diese Wende hinzielenden heilgeschichtli-

²⁸ Vgl. dazu vorläufig Stegemann, Zwischen Juden und Heiden, 193ff. 205ff.

²⁹ Vgl. K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig 1999, 24f. (zu Röm 1,2).

chen Begabungen. Dies ist die Problemkonstellation, um die es in Röm 9-11 geht. Der strittige Punkt ist nicht die Koexistenz von Glaubenden, die aus den Juden und aus den Völkern zur endzeitlichen Rettung und Gotteskindschaft berufen worden sind, mit einer auf ihren endgültigen Untergang zugehenden Menschheit an sich, sondern dass das endzeitliche Evangelium nur partiell Glaubenstreue oder Gehorsam gefunden hat unter den Juden bzw. Israeliten (3,3; 10,16), denen es doch heilsgeschichtlich «zuerst» gilt (1,16).

Die Einführung der (durchaus artifiziellen) Unterscheidung von «endzeitlich» und «heilsgeschichtlich» soll der Entzifferung der für den Absender und die Adressaten gegenwärtigen Problemlage dienen, um der Aporie der Situation der Israeliten in ihr ebenso wie deren Auflösung in Röm 9-11 besser ansichtig zu werden. Diese leitet der Absender nach der Hauptthese und deren Begründung in Röm 9,6, welche auf die endzeitliche Gegenwart bezogen sind, mit einer zweiten These (9,7a) und deren Begründung (9,7b) ein, die eben eine *heilsgeschichtliche Explikation* aus der Schrift vorbereitet. Mit 9,8 erläutert der Absender dann die «Logik», die in diesem «Worthandeln» Gottes waltet. Der Konstitution der Israeliten aufgrund der (heilsgeschichtlichen) Berufung des «Abrahamssamen» aus den Abrahamsnachkommen Isaak und Jakob durch Gottes Verheissungswort (9,9-13) folgt eine paradigmatische Darstellung des doppelten Redens Gottes mit der Menschheit in Richtung auf die durch Gericht und Erbarmen bestimmte endzeitliche Gegenwart (9,14-23). Dieses Erbarmen wird dann in 9,24 als Berufung aus den Juden und den Völkern beschrieben und mit einer auch auf die endzeitliche Gegenwart blickenden Schriftkatene in 9,25-29 gedeutet. Da 9,6-13 mit 9,24-29 eine chiastisch strukturierte *inclusio* für 9,14-23 bilden³⁰, stellen 9,6 und 9,7, aber auch 9,8 als der deren «Logik» zusammenfassender Kommentar rhetorisch gesprochen so etwas wie Propositionen der Ausführungen nach dem Proömium dar, welche jedoch in sich ein Gefälle aufweisen. Röm 9,6a dürfte nämlich mit der Begründung in 9,6b die Summe oder Hauptproposition im Blick auf die endzeitliche Gegenwart bilden³¹, während 9,7 als Unterproposition zugleich Ausführungen einleitet, die aus der «Heilsgeschichte» und nicht zuletzt aus der Schrift ihre Argumente beziehen. 9,8 fasst beides zusammen. Ob 9,6 (bzw. 9,6-8) nur für 9,6-29 oder für die gesamte Argumentation in 9,6-11,32 die Summe oder kurze thetische Zusammenfassung ist, muss hier nicht entschieden werden. Denn diese Alternative ist insofern eine relative, als 9,6-29 für die Gesamtargumentation des dritten Hauptteils überhaupt die Grundlage bildet. Für die folgende Untersuchung ist jedoch von Bedeutung, welche Stellung Röm 9,6 im Kontext des Proömiums hat, wie die rhetorische und syntaktische Struk-

³⁰ Vgl. J.-N. Aletti, L'argumentation paulinienne en Rm 9, Bib 68 (1987) 41-56.

³¹ Vgl. auch etwa J.-N. Aletti, Israël et la loi dans la lettre aux Romains, Paris 1998, 176 (Röm 9,6a ist *propositio*, 9,6b ist *probatio*); zuletzt etwa auch Lohse, Römer, 272. Beide erkennen jedoch m.E. die Zugehörigkeit von 9,8.

tur im Verhältnis zu 9,7f. zu bestimmen ist und wie das zum übrigen Gebräuch des Lexems «Israel» in Röm 9-11 und zur Argumentationslogik der ringförmigen Komposition in 9,6-29 insgesamt passt.

IV Röm 9,6 als Negation einer falschen Schlussfolgerung aus dem Proömium

Der dritte Hauptteil des Römerbriefes wird mit einem Proömium (9,1-5) eröffnet, das wegen der Asyndese zum vorhergehenden Argumentationszusammenhang den Neueinsatz rhetorisch unterstreicht. Indem der Absender hier seinen Schmerz und seine Trauer nachdrücklich beteuert zum Ausdruck bringt, ändert sich auch der zuletzt in Röm 8,31ff. vorherrschende, erlösungsgewisse und hymnische Ton. Erst mit dem Hymnus auf die Tiefe der Weisheit Gottes, der Doxologie und dem Amen in 11,33-36, welche die ebenfalls mit dem Amen endende Eulogie am Schluss des Proömiums aufnehmen, ist der Ton von 8,31-39 wieder erreicht. Vorderhand wird «der Leser ... von einem Gefühlausbruch überrascht»³², der sich offenbar auf einen beklagenswerten Zustand der Verwandten des Absenders dem Fleische nach bezieht. Worin der besteht, wird hier zwar nur indirekt gesagt bzw. angedeutet, doch nicht etwa verschwiegen. Immerhin hat der Absender den Adressaten auch schon in 3,1ff. ein paradoxes Problem hinsichtlich der Juden benannt. Danach besteht ihre Auszeichnung vor allen anderen darin, dass Gott nur ihnen seine Worte (*λόγια*) «anvertraut» hat. Doch stellt der Absender auch schon (in paronomastischer Redeweise) fest, dass «einige untreu geworden sind», was gleichwohl nicht zur Folge hat, dass «ihre Untreue» bzw. ihre mangelnde Glaubenstreue (*ἀπιστία*) Gottes «Treue» (*πίστις*) aufhebe. Das Schreiben hat also bereits im Kapitel 3 das Thema von Röm 9-11 angeschlagen. Wenn der Absender mit den Adressaten darüber kommuniziert, dass es «einige» unter den Juden gibt³³, die nicht zur Glaubenstreue gegenüber der endzeitlichen Offenbarung (der Gerechtigkeit) Gottes gekommen sind, dürfte er auch etwas aufgreifen, das für ihn wie für seine Adressaten offen zutage liegt. Ebendieses Stichwort der «Untreue» (*ἀπιστία*) bzw. der mangelnden Glaubenstreue gegenüber Gott angesichts seiner endzeitlichen Offenbarung wird denn auch in 10,14 und zumal in der Paränese des Absenders, die er als Völkerapostel speziell gegenüber den Adressaten aus den Völkern vornimmt, in Röm 11,20.23 ausdrücklich wieder angesprochen, um etwaigem selbstgerechten Hochmut bei ihnen entgegenzutreten. Da die mangelnde Glaubenstreue zugleich die Nicht(an)erkennung der endzeitlichen Offenbarung (der Gerechtigkeit) Got-

³² F. Siegert, Argumentation bei Paulus: gezeigt an Röm 9-11 (WUNT 34), Tübingen 1985, 120.

³³ Hier liegt rhetorisch die Figur der Litotes vor, welche das Ausmass verschleiernd unterstreibt.

tes im Sinne der Nichtunterstellung unter sie (vgl. Röm 10,3) impliziert, kann er dieses Verhalten auch als «Unkenntnis» ($\alpha\gamma\upsilon\omega\bar{\nu}\tau\epsilon\zeta$), «Ungehorsam» ($\alpha\pi\acute{e}\theta\epsilon\iota\alpha$) kennzeichnen (vgl. 10,3.21; 11,30ff.; 15,31: «die Ungehorsamen in Jüdäa»), und zwar auch als mangelnden Gehorsam gegenüber dem Evangelium (10,16).

Wenn der Absender in 9,3 auch äussert, dass er sich wünschen würde (was jedoch irreal ist³⁴), er selbst möchte zum Untergang geweiht³⁵ und so von Christus geschieden sein, und zwar zugunsten³⁶ seiner Geschwister und Stammverwandten ($\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\bar{\nu}\iota\zeta\mu\bar{\nu}$)³⁷ dem Fleisch nach ($\kappa\alpha\bar{\tau}\alpha\sigma\acute{a}\rho\kappa\alpha$)³⁸, deutet er die Christus- oder Erlösungsferne³⁹ an. Die Adressaten, die von einer mangelnden Glaubenstreue unter den Juden im Blick auf die gegenwärtige (endzeitliche) Offenbarung Gottes wissen, werden rhetorisch durch eine *significatio*, also eine «nachdrucksvolle *Andeutung*»⁴⁰, orientiert. Dass der Absender sich als «Opfer» zur Rettung seiner Verwandten dem Fleisch nach anbieten würde, wenn er es könnte, unterstreicht allerdings den Ernst der Situation. Er mag dabei auch an Mose erinnern, der für das Volk Israel in der Situation des Abfalls, der Götterbildverehrung («Goldenes Kalb»), vor Gott eintritt (Ex 32,32).⁴¹ In jedem Fall sollte man jedoch nicht annehmen, dass Paulus seine

³⁴ So mit Recht schon B. Weiss, Kritisch Exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer von Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer. Sechste Auflage umgearbeitet von Dr. Bernhard Weiss, Göttingen 1881, 432. Der Grund für die Irrealität eines solchen Wunsches ist vielleicht zuvor zu finden: Nichts vermag uns von der Liebe Gottes zu scheiden (Röm 8,38f.); vgl. Siegert, Argumentation, 120; Wengst, Sind denn nicht alle, 377.

³⁵ Das *anáthema einai* ist ein Euphemismus («Geweihtes») für «Verfluchtes»; vgl. Bill. III 261 (zu Röm 9,3) und Siegert, Argumentation, 121. Natürlich bedeutet das nicht, dass die Israeliten «verflucht» («accursed») wären, wie J. Piper, The Justification of God. An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23, Grand Rapids MI 1983, 31, annimmt.

³⁶ Die Präposition $\iota\pi\acute{e}\rho$ mit Genitiv hat im übertragenen Sinn im Neuen Testament und nicht zuletzt bei Paulus die Bedeutung von *für* im Sinn von *im Interesse von*, *zugunsten von*, *wegen*, *um - willen*, *zur Verteidigung von*. Die Bedeutung *an Stelle* oder *anstatt von*, also der Stellvertretungssinn, ist eher die Ausnahme im Neuen Testament, wenn sie überhaupt irgendwo zwingend ist.

³⁷ Gemeint ist die durch gemeinsame Abstammung in genealogischer Linie gebildete Verwandtschaft.

³⁸ Zu beachten ist, dass Paulus hier anders als in Röm 16,7.11.21, wo er christusgläubige Juden nur als *syngeneis mou* (meine Verwandten) bezeichnet, die Näherbestimmung *nach dem Fleisch* hinzufügt; vgl. schon Zahn, Brief des Paulus an die Römer, 429.

³⁹ Vgl. nur Reichert, Römerbrief, 178ff.; anders L. Gaston, Paul and the Torah, Vancouver 1987, 92f.

⁴⁰ Vgl. Rhetorica ad Herennium IV, 67 (zitiert nach Rhetorica ad Herennium. Lateinisch-deutsch, hg. und übersetzt v. Th. Nüßlein, Düsseldorf/Zürich 1998, 312f.).

⁴¹ Vgl. Siegert, Argumentation, 121f.; Wengst, Sind denn nicht alle, 377.

leiblichen Geschwister bereits *unwiderruflich* dem endgültigen Untergang geweiht sieht. Das Argumentationsziel von Röm 9-11, das in 11,25ff. zusammengefasst wird, wäre sonst unverständlich. Dementsprechend bezieht er sich auch in 9,29 mit einem Schriftzitat auf einen von Gott «übriggelassenen Samen», der davor bewahrt, dass die «Wir» (vgl. dazu unten) das Vernichtungsgericht wie Sodom und Gomorrah erfahren würden. Und in 10,1, wo an das Proömium angeknüpft wird, sagt er noch einmal und nun ausdrücklich, dass der Wunsch seines Herzens und sein Gebet zu Gott für sie (das Pronomen bezieht sich auf «Israel» zurück und meint also «Israeliten») in Richtung *Erlösung* oder *Rettung* (*σωτηρία*) geht. Der Absender hat ja auch in 3,1ff. nicht nur von «einigen», wenn auch wohl in der rhetorischen Figur der Untertreibung, als solchen gesprochen, die «untreu geworden sind», sondern auch davon, dass ihre «Untreue» nicht zugleich die «Treue Gottes» aufhebe. Zudem implizierte schon die Litotes «einige» die Existenz anderer, die nicht «untreu geworden sind», wie der Absender sich selbst ja auch im Proömium in der Erlösungs- und Christusnähe sieht. Auch in 10,16 gebraucht er dieselbe Redefigur der Litotes: «*Nicht alle* sind dem Evangelium gehorsam geworden». Sich selbst nimmt er dann in 11,1ff. ausdrücklich als Argument zur Widerlegung einer These, wonach Gott sein Volk verworfen habe: «Denn auch ich bin Israelit, aus dem Samen Abrahams, (aus) dem Stamm Benjamin». Und im näheren Kontext wird zugleich deutlich, dass es sich in der Gegenwart so verhält wie einst bei Elia, als Gott sich auch einen «Rest» von Getreuen übrig gelassen hat, deren Anzahl deutlich mehr als nur den Propheten allein ausmachte. Diese für Paulus typische Vorabbildung der endzeitlichen Geschehnisse in der heilsgeschichtlichen Vergangenheit, wie sie die Schrift bezeugt, wird auch in Röm 9,7ff. «hermeneutisch» zur Deutung der gegenwärtigen Situation eingeführt.

Die Klage über die Situation seiner Stammverwandten dem Fleisch nach steht kontextuell jedoch in einer doppelten Spannung. Einerseits nämlich wurde am Ende des vorhergehenden Abschnitts ausgeführt, dass auf die Christusgläubigen bereits das Licht der künftigen Erlösung fällt, auch wenn sie diese noch unter den Bedingungen des Leidens als ein Gerettetsein im Modus der Hoffnung (8,24) bewähren müssen. Doch gilt schon jetzt, dass sie durch die Glaubensgerechtigkeit in der *Gotteskindschaft* mit Christus im Himmel verbunden sind und deshalb auch an der *Herrlichkeit* Gottes teilhaben (8,12-17.28-30), die von Gott aus- und auf alle in seiner Nähe übergeht. Andererseits stellt der Absender seine Klage im Proömium in eine Spannung zur heilsgeschichtlichen Ehrenstellung, Begnadung und Begabung seiner Stammverwandten. Denn sie sind ja die «Israeliten», die durch Gott mit mancherlei Gaben ausgezeichnet worden sind (9,4f.). Und darunter sind es nicht zuletzt auch die Begnadung zur Teilhabe an der *Gotteskindschaft* und der *Herrlichkeit* (Gottes), aber auch die Gabe der Tora, der Opferkult und die Verheissungen

sowie die leibliche Verwandtschaft mit den Vätern (Abraham, Isaak und Jakob) und mit dem Gesalbten selbst, welche ihre besondere Rolle in der Geschichte der Menschheit seit Abraham ausmachen. Die Paradoxie ist also, dass gerade unter denen, die mit einer einzigartigen Gottesnähe begnadet sind, solche sind, die jetzt fern von Christus und der endzeitlichen Erlösung durch ihn stehen, mit der Gott in der Gegenwart der Endzeit zum Ziel führt, was er mit den Israeliten heilsgeschichtlich begonnen und intendiert hat. Dass diese heilsgeschichtlichen Begabungen und Auszeichnungen der Stammverwandten des Absenders als weiterhin in Geltung stehend zu betrachten sind, kann angesichts des Relativsatzes, der betont im Präsens ihre Identität als «Israeliten» feststellt, kaum bezweifelt werden.⁴² Auch Röm 11,29 wird am Ende die Unwiderrufbarkeit der «Berufung» und der «Gnadengaben» herausstellen. Nur muss im Blick auf das Proömium beachtet werden, dass die Paradoxie, das heißt der *Widerspruch*, in dem die *heilsgeschichtliche* Erwählung der Israeliten zur *endzeitlichen* Inkraftsetzung der damit verbundenen Begnadungen und zumal der Verheissungen steht, das Zentrum der Diskussion bildet. Darum dürfte mit der Eulogie am Ende von Vers 5 – sei es, dass sie sich auf Gott, sei es, dass sie sich auf Christus als «Gott» bezieht⁴³ – angezeigt werden, dass diese Aporie nicht einfach durch menschliche Erkenntnis und vernünftiges Räsonnieren aufzulösen ist, das heißt, dass sie sich der menschlichen Weisheit entzieht.⁴⁴ Entsprechend mündet ja auch die Gesamtargumentation nach ihrer endgültigen Auflösung des Widerspruchs (11,25-32) in 11,33ff. in einen Hymnus, der die Unerforschlichkeit der Weisheit des Handelns Gottes in der Verschlungenheit seiner Wege in der Menschheit preist. Das heißt jedoch auch, dass der apostolische Absender sich insoweit in diese geheime und verborgene Weisheit Gottes eingeweiht sieht, und zwar nicht zuletzt belehrt durch die Erkenntnis eines «Geheimnisses» (*μυστήριον*) aus der Schrift. Dieses kann er auch schliesslich zum Verständnis der paradoxen Situation der endzeitlichen Gegenwart den Adressaten mitteilen (vgl. 11,25). Wenn die gesamten Darlegungen auf diesen Höhepunkt der Enthüllung hinzielen, sind sie

⁴² Vgl. vor allem Gaston, Paul and the Torah, 94.

⁴³ Wir können hier nicht die Diskussion zu dieser *crux interpretum* des Römerbriefs aufnehmen. Eine Lösung wäre in unserem Zusammenhang auch nicht argumentativ entscheidend. Nur soll darauf hingewiesen werden, dass der Bezug der Eulogie auf Christus syntaktisch durchaus naheliegend und von der «Christologie» des Apostels her nicht ganz abwegig ist. Wenn der Gottessohn Jesus Christus gegenwärtig im Himmel der Kyrios aller Menschen ist, also durch die Auferstehung von den Toten in die Machtstellung und damit die Funktion des göttlichen Herrschers, des Kyrios, eingesetzt wurde (vgl. Röm 1,3f.) und als solcher («HERR IST JESUS») emphatisch bekannt oder angerufen wird (Röm 10,9ff.), ist seine Bezeichnung als «Gott» nicht so fernliegend.

⁴⁴ Vgl. M. Rese, Die Vorzüge Israels in Röm. 9,4f. und Eph. 2,12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel, ThZ 31 (1975) 211-222 (bes. 217).

gleichwohl nicht weniger argumentativ, aber eben in einer Weise, die überall und immer wieder die Schrift und damit eine «Logik» bemüht, die in Gottes unerforschlicher Weisheit ihren Grund hat.

Das Proömium mündet also nicht zufällig in keine nähere oder ausdrückliche Beschreibung des beklagenswerten und paradoxen Falles der Stammverwandten des Absenders; rhetorisch gesprochen folgt keine *narratio*.⁴⁵ Eine solche, wenn sie es denn ist, findet sich erst in 9,30-33 als Überleitung zum zweiten Unterabschnitt (10,1-21). Doch bedarf es einer eigentlichen *narratio* nach 3,1ff. auch nicht. Der Fall als solcher ist gewissermassen klar. Zu klären ist, was daraus zu schliessen ist und was nicht. Mit Letzterem beginnt 9,6a so, dass eine falsche Konsequenz aus dem Proömium zurückgewiesen und mit einer summarischen Begründung für diese Gegenthese (9,6b) verbunden wird: Der Absender will nicht so verstanden werden, «dass das Wort Gottes (aus seiner Ordnung heraus)gefallen ist. Denn nicht alle von Israel ebendiese (sind) Israel». Die Begründung formuliert selbst etwas Zweideutiges oder Paradoxes. Sie fordert zur Unterscheidung zwischen zwei Grössen auf, die gewöhnlich identisch sind, nämlich «alle von Israel» oder alle Israelabkömmlinge bzw. Israeliten hier und «Israel» dort. Mit der summarischen These von 9,6a stellt sie, wie erwähnt, rhetorisch gesprochen auch eine kurze Zusammenfassung oder die Hauptproposition für die folgenden Ausführungen dar. Zu deren Verständnis ist von Bedeutung, dass 9,6a als Negation einer gegenteiligen These eingeführt wird, der als einem auch denkbaren Rückchluss⁴⁶ aus der Einleitung in 9,1-5 «vorgebeugt» werden soll.⁴⁷ Die Ebene, von der die Argumentation ausgeht, wird apologetisch gleichsam so hoch wie möglich bestimmt: Es geht um das Wort Gottes in seiner Wirkung selbst. Dass es in seiner Wirkmacht versagt hätte, wird mithin als Grund für den beklagenswerten Zustand bei den Israeliten definitiv ausgeschlossen. Es ist zu beachten, dass der Absender nicht gleich einer falschen Schlussfolgerung entgegentritt, wie sie dann in Röm 11,1ff. zurückgewiesen wird. Die Basis des argumentativ zu erarbeitenden Einverständnisses damit, dass *Gott sein Volk nicht verstossen hat*, muss zunächst noch dadurch geschaffen werden, dass Gottes Wort nicht in seiner Wirkung, und zwar auch und gerade an den «Israeliten» nicht, versagt hat oder aus der Logik seiner Performanz herausgefallen ist. Dem entspricht, dass die Argumentation unmittelbar vor 11,1ff. in

⁴⁵ Vgl. Siegert, Argumentation, 121.

⁴⁶ Wengst sagt mit Recht, dass «eine entschiedene Verneinung mit der Einführung einer möglichen Gegenthese» verbunden wird. Doch da sich seiner Meinung nach die verneinte These «schlechterdings nicht aus dem Duktus des bisher ... Vorgetragenen ergibt, muss sie von einem anderen vorgebracht worden sein» (Sind denn nicht alle, 379). Nur unterschätzt er m.E. damit die Schwere des Problems, das das Proömium indirekt benennt, und die Rhetorik, die eine Lösung dafür noch offen lassen will.

⁴⁷ Vgl. zur Rhetorik der «Vorbeugung» Siegert, Argumentation, 124 mit Anm. 36.

10,14ff. noch einmal das Problem aufwirft, wie es denn entstanden ist, dass «sie nicht zum Glauben gekommen sind» (10,14) bzw. dass «nicht alle dem Evangelium gehorsam geworden sind» (10,16), und die Antwort ausschliesst, es sei ihnen ja gar nicht (das Evangelium) gepredigt worden oder es hätte gar keine «Evangelisten» gegeben. Der Punkt ist, wie wir noch sehen werden, vielmehr das mangelnde Verstehen (aufgrund von «Verhärtung»). Zu beachten ist deshalb, dass es in 9,6 um die Abwehr eines (denkbaren) Verdachtes geht, der angesichts der zuvor bei den Israeliten festgestellten Paradoxie entstehen könnte. Zwischen der gegenwärtig-endzeitlichen Christus- und Erlösungsferne und der heilsgeschichtlichen Gottesnähe bzw. zwischen dem «Untreugewordensein» von «einigen» trotz ihres «Betrautwordenseins» mit den «Worten Gottes» besteht ein Widerspruch. Doch wie in 3,1ff. herausgestellt wurde, dass dies «Gottes Treue» (zu seinen Logia) nicht beeinträchtigt, so wird hier festgestellt, dass Gottes Wort nicht etwa aus der Ordnung seiner Performanz herausgefallen ist.

Exegetischer Exkurs: Das Wort Gottes ist nicht herausgefallen

Der Singular λόγος bezogen auf Gott (der Genitiv wird der des Urhebers oder der der Qualität sein) dürfte zunächst einmal das göttliche Wort meinen, und zwar im stillschweigenden Unterschied zum menschlichen (so ausdrücklich I Thess 2,13; vgl. I Thess 1,5). Er hebt nicht wie der neutrische Plural λόγια in Röm 3,2 auf die Pluriformität des göttlichen Redens ab, das konkret etwa als Verheissung, Tora oder auch als Evangelium zu kennzeichnen wäre. Anders auch als der Plural des Maskulinum in 3,4 und der als «Wort der Verheissung» näher bestimmte Singular in 9,9, wo der Absender sich jeweils auf konkrete Äusserungen (in der Schrift) bezieht, dürfte der Singular hier wie in 9,28 (dort bezogen auf den «Kyrios» und verbunden mit dem Verb ποιεῖν) das Macht- und Wirkungshaltige des Gotteswortes ausdrücken. Gottes Wort ist *per definitionem* ein wirkungsmächtiger «Sprechakt» des durch ewige Macht in seiner Gottheit überhaupt und schlechthin definierten Gottes (vgl. Röm 1,20). Es wirkt, was es sagt, in seiner Offenbarung, und zwar dies im Unterschied zum Menschenwort. Selbst noch im Reden der Menschen, denen das Evangelium «anvertraut wurde» (I Thess 2,4), ist das Machthaltige wirksam, auch bei den Empfangenden (vgl. I Thess 2,13 und 1,5, ferner I Kor 14,36; II Kor 2,17; 4,2; Phil 1,14 – hier ist gegen Nestle-Aland wohl mit der v.l. der Genitiv *tou theou* zu lesen).⁴⁸ Auch das Evangelium wird in Röm 1,16 hinsichtlich seines «Wesens» als «Gottes Macht (*dynamis*) zur Rettung für jeden, der glaubt», bestimmt, und zwar bekanntlich ja so, dass es nicht nur jedem Glaubenden, wer immer er ist, sondern den Juden «zuerst» gilt. So liegt es nahe, dass «Wort Gottes» in 9,6 auch und gerade die in der endzeitlichen Gegenwart erklingende und zur Rettung vor dem Endgericht wirkende machtvolle Heilsbotschaft Gottes, also das Evangelium, meint. Dagegen kann schwerlich als Einwand gelten, dass «9,1-5 keinen Anlaß bietet für

⁴⁸ Vgl. dazu Ch. Burchard, Formen der Vermittlung christlichen Glaubens im Neuen Testament, jetzt in: ders., Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments, hg.v. D. Sänger (WUNT 107), Tübingen 1998, 265-292 (bes. 267ff.).

den Verdacht, das Evangelium sei ‹hingefallen›⁴⁹. Es geht ja, wie erwähnt, bei der von Paulus verneinten These nicht um die Negation seiner Wirkung an sich, sondern darum, dass es in der Gegenwart an den Israeliten trotz ihrer Gottesnähe und der Begabungen offenbar nicht oder nur partiell gewirkt hat. Und diesem Problem stellt sich die Argumentation, wie ebenfalls erwähnt, noch einmal in 10,14ff. Doch da das Evangelium in den Worten Gottes und seinem Wirken an Israel vorbereitet und vorher verkündigt wurde (vgl. nur 1,2) und ebendieses heilsgeschichtliche Handeln nicht nur zu den «Worten Gottes» zählt, sondern als begnadendes Handeln Gottes mit der Konstituierung der «Israeliten» in der Geschichte auf dieses Ziel gerichtet ist (9,4f.), dürfte 9,6a auch die Bekräftigung der Gültigkeit von 9,4f. einschliessen.⁵⁰ So wie Gottes Reden immer aufgrund der Gott auszeichnenden ewigen Macht heilsgeschichtlich wirksam war, so ist es das auch in der Gegenwart, in der ja mit dem Evangelium seine heilsgeschichtlichen Worte an die Israeliten endzeitlich in Kraft gesetzt werden, und zwar nicht zuletzt mit dem Gesalbten Jesus selbst, der ihnen zugehört, was die menschliche Seite angeht. Weder geht es nur um das Evangelium in Abgrenzung zu den Worten Gottes an die Israeliten noch um jene Worte nur in Abgrenzung vom Evangelium. Es geht vielmehr um die Einheit des performativen Handelns Gottes in seinem heilsgeschichtlichen und endzeitlichen Reden mit den Israeliten und im Blick auf die Menschheit, welches nun gerade auch die Konstitution eines göttlich erwählten Kollektivs, das der Israeliten, einschliesst, die nach 9,5 einerseits durch die genealogische Kontinuität mit den «Vätern» Jakob/Israel, Isaak und Abraham ethnisch abgebildet wird («ihnen gehören die Väter»), aber andererseits auch mit dem «Gesalbten dem Fleische nach» verbunden ist.⁵¹

Dass das «Wort Gottes» das durch Macht bestimmte Offenbarungshandeln an Menschen meint, legt sich auch aufgrund des negierten Prädikats ἐκπέπτωκεν nahe. Das Verb *ekpíptein* hat (im Unterschied zum Simplex *píptein*) die Grundbedeutung *herausfallen* (aus einer früheren Ordnung oder einem früheren Status, z.B. die Hüfte, die herauspringt bei einer Verrenkung, im NT: Gal 5,4: aus der Gnade herausfallen, II Petr 3,17: aufgrund von Verführung den festen vorherigen Stand verlieren) oder *hinfallen* (etwa von Gegenständen) bzw. *herabfallen* (etwa der Reiter vom Pferd oder die Tränen aus den Augen, im NT: I Petr 1,24 für die Blüte der Blume, die herabfällt und verwelkt im Gegensatz zum Bleiben des Wortes Gottes; vgl. Jak 1,11). Es wird als nautischer *terminus technicus* für *verschlagen werden, treiben, stranden* o.ä. gebraucht, bezieht sich dann also auch hier auf das Abkommen vom Kurs (im NT: Apg 27,17.26.29.32). Auch in sonstiger übertragener Bedeutung kann es vom *Weg abirren, abfallen, vertrieben werden, verlustig geben*, aber auch *hinfällig werden, zuschanden werden, ausfallen* oder *versagen* heißen. Schliesslich ist noch zu erwähnen, dass es rhetorisch, also im ausdrücklichen Bezug auf das Lexem *lógos*, auch die Bedeutung *ab-*

⁴⁹ Reichert, Römerbrief, 89.

⁵⁰ Nach Wengst «kann ... ‹Wort Gottes› nur die gerade aufgezählten Gnadengaben für Israel meinen» (Sind denn nicht alle, 380). Doch zu denen gehört auch der «Gesalbte», der dem Fleisch nach von den Israeliten stammt, und der hier ja nicht mehr als eine blosse Verheissung, sondern als Evangelium, als in Jesus Christus in Kraft gesetzte Verheissung gedacht ist.

⁵¹ Man darf vor diesem Bedeutungshof des Begriffs «Israelit» (oder auch «Jude» bzw. «Judäer») in der Antike wegen des elenden verbrecherischen Angriffs darauf nicht die Augen verschliessen. Es gibt eine ethnische Selbstdefinition der Juden als Volk, an die nicht zuletzt ja auch im Zionismus politisch und unter den Bedingungen moderner nationaler Selbstdefinitionen angeknüpft wurde.

schweifen, abirren hat, also die Digression in einer Rede bezeichnet.⁵² Da es in 9,6 um das durch performative Wirkung aufgrund seiner Macht ausgezeichnete Gotteswort (im Unterschied zum Menschenwort) gehen dürfte, liegt es zwar nahe, die Bedeutung *hinfällig werden* bzw. *versagen* (vielleicht im Gegensatz zu «bleiben»; vgl. 9,11 und I Petr 1,24 als Zitat von Jes 40,6f. LXX Jos 21,45; 23,14) anzunehmen. Dies ist auch in der Auslegung die weithin favorisierte Deutung. Doch ist die Grundbedeutung mit zu bedenken, die eben das Verlassen einer Ordnung, eines organischen Zusammenhangs oder eines zielgerichteten Kurses meint. In jedem Fall stellt die These fest, dass es nicht an der Wirkmächtigkeit des Wortes Gottes fehlt und dass nicht von einem gegenwärtigen und andauernden (Perfekt) Herausfallen aus der bisherigen Bahn der Performanz desselben gesprochen werden kann, und zwar auch nicht im Blick auf die Israeliten, von denen zuvor mit Trauer die Rede war. Wenn das Wort Gottes sein Ziel bisher und mit andauernder Wirkung (Perfekt!) in der Gegenwart nur an wenigen und jedenfalls nicht an allen Israeliten erreicht hat, muss aber von dem Grund von Erfolg und Nicht-Erfolg noch argumentativ die Rede sein und zugleich davon, wie der im Prolog als beklagenswert gekennzeichnete Zustand von ihnen, und zwar im Widerspruch zum bisherigen göttlichen «Reden» mit ihnen und den daraus sich ergebenden göttlichen Begnadungen, dann zu erklären ist. Dass der Absender freilich, wie die gleich zu besprechende Begründung in 9,6b nahe legen könnte, schon durch Dissozieren unter den «Israelabkömmlingen» allein, mithin aufgrund der Feststellung eines gewissen Teilerfolgs an den «Israeliten», eben dem später genannten «Rest», die These zurückgewiesen sähe, dass das Gotteswort aus seiner bisherigen Bahn gekommen wäre, wird jedoch kaum anzunehmen sein. Denn wenn in der Tat nicht alle, sondern nur einige, die von Israel sind, in den endzeitlichen Genuss ihrer heilsgeschichtlichen göttlichen Auszeichnung als Israeliten und der damit verbundenen Gnadengaben kämen, wäre das Gotteswort jedenfalls auch teilweise an ihnen, «die doch Israeliten sind», vorbeigegangen und hinfällig geworden, und zwar eben nicht nur das Evangelium als Gottes Macht zur Rettung, sondern die «Worte Gottes» überhaupt, die den Juden «anvertraut» worden sind und die sie eben als Israeliten heilsgeschichtlich auszeichnen. Darin steckt das Recht der Lesart von 9,6b im Kontext des Proömiums als Frage, wie sie Klaus Wengst vertritt. Denn wenn das, was von den «Israeliten» in 9,4f. gesagt wird, wahr ist, ist es ja wahr allein aufgrund des göttlichen Erwählens und Begnadens, welches in 9,9ff. und 11,5f. gerade auch als unabhängig vom menschlichen Verhalten dargestellt wird. Wenn es jedoch gegenwärtig gilt, eine Unterscheidung zu machen zwischen allen Israelabkömmlingen oder allen Israeliten hier und Israel dort, wenn also das Prädikat «Israel» nicht allen Israelabkömmlingen zukommt, gibt es in jedem Fall eine Kontinuität zwischen den heilsgeschichtlichen Worten und dem endzeitlichen Inkraftsetzen von ihnen im Evangelium auch bei den Israeliten. Diese werden dann in 11,5 als der «Rest gemäss Gnaden-Auswahl» gekennzeichnet und von den «übrigen, die verhärtet wurden» (11,7), unterschieden. Die summarische Zurückweisung der These, dass Gottes machthaltiges Wort abgewichen wäre, hat in einem doppelten Handeln Gottes an den Israeliten, in der «Gnaden-Auswahl» und im «Verhärteten», seinen Grund, welches nun aber nach Röm 11 nicht das letzte Wort ist. Festzuhalten ist, dass das Prädikat die Bedeutung von *herausfallen* oder *abirren* nicht verlässt. Dann stünde nicht nur die Wirkmacht, sondern auch die Wirkweise des Gotteswortes mit im Blick. Bestritten würde ebenso, dass das Wort Gottes die Art und Weise seiner Durchsetzung oder Performanz geändert hätte. Gottes Wort, hiesse das positiv, ist nicht abgewichen oder abgekommen von

⁵² Vgl. dazu die Wörterbücher von Liddell-Scott, Bauer-Aland s.v. und W. Michaelis, ThWNT VI, Stuttgart 1959, 168f.

der Logik seiner Durchsetzung, wie sie auch vormals an den Abrahamskindern sich erwiesen hat. Es ist mit sich identisch geblieben, indem es eben, wie in 9,7ff. auch dargelegt, auf doppelte Weise, durch Berufen und Nichtberufen, wirkt. Cranfield hat darum mit der Deutung von «Wort Gottes» als «the declared purpose of God»⁵³ etwas semantisch womöglich Mitschwingendes erfasst.

V Syntaktisch-rhetorische Struktur und Aussagelogik von Röm 9,6-8

Grundlegend für die Deutung ist die Bestimmung der syntaktisch-rhetorischen Struktur von 9,6-8, und zwar insbesondere von Vers 7a. Gängig ist die Lesart, dass 9,6b und 9,7a im Parallelismus stehen, so dass sich die zuletzt wieder von A. Reichert erläuterte Syntax ergibt: 9,7a ist ein «Nominalssatz, in dem πάντες Subjekt, τέκνα Prädikat und ὅτι εἰσιν σπέρμα Ἀβραάμ vorangestellter Begründungssatz»⁵⁴ ist. Übersetzt werden die Verse dann etwa so:

«Nicht als ob das Wort Gottes hinfällig geworden ist.
Denn es *sind nicht alle* aus Israel wirklich Israel.
Auch *sind nicht alle* Kinder, weil sie Abrahams Same sind,
vielmehr (gilt): In Isaak soll dir *Same* berufen werden»⁵⁵.

Die Kursivierung zeigt, dass nach dieser Lesart jeweils das *pántes* in 9,6b und 9,7a negiert sein soll, mithin das οὐ von 9,6b durch οὐδέ in 9,7a aufgenommen würde, so dass sich «(nicht) alle aus Israel» und «Abrahams Same» als jeweilige Bezeichnung der blossen Nachkommenschaft und das zweite «Israel» sowie «Kinder» als emphatische Verheissungsbegriffe gegenüberstehen würden. Da dies nicht auf der Hand liegt, hilft die Übersetzung nach, indem sie das zweite «Israel» als das «wirkliche» und den jeweils zwischen «Kinder» und «Same» wechselnden entsprechenden Verheissungsbegriff mit einfachen Anführungszeichen auszeichnet sowie die als Inversion beurteilte Stellung des Begründungssatzes auflöst. Auch abgesehen von der schon in die Übersetzung eingeflochtenen Deutung ist diese Lesart forciert. Sie hat Wesentliches gegen sich. Das gilt zunächst und vor allem für die Deutung von *Same Abrahams* – wir bleiben bei dem altertümlichen Begriff «Same» zur Verdeutlichung der Differenz zum Kindschaftsbegriff. Er soll hier entgegen sonstigem paulinischen Gebrauch, und zwar auch entgegen dem im unmittelbaren Kontext in V.7b («mit Isaak wird dir *Same* genannt werden!») und V.8 («die Kinder der Verheissung werden zum *Samen* hinzugerechnet»), ausgerechnet nur die blosse Abkommenschaft und nicht speziell die Verheissungskindschaft der Berufenen meinen, während das nackte Lexem *Kinder/tékna*, auch trotz der folgen-

⁵³ Cranfield, Romans, 473 (in Aufnahme des Vorgängerkommentars von Sanday und Headlam).

⁵⁴ Reichert, Römerbrief, 188, Anm. 203.

⁵⁵ H. Schlier, Der Römerbrief (HTK 6), Freiburg/Basel/Wien 1979, 289.

den deutlichen Dissoziation in *Fleischeskinder* und *Gottes-* bzw. *Verheissungskinder* in der Erläuterung in V.8, die Verheissungsträgerschaft und nicht die blosse Abkommenschaft bezeichnen würde. Das ist schlechterdings eine gezwungene Erklärung. Schliesslich ist auch noch die Inkongruenz des maskulinen pronominalen Subjekts *pántes* mit dem neutrischen Prädikat *tékna* problematisch⁵⁶, zumal es sich ja um einen Nominalsatz handeln soll. Ganz offensichtlich wird hier 9,7a so strukturiert, dass sich eine Parallelität zu 9,6b ergibt.

Die andere, in der modernen Exegese vor allem wieder von Theodor Zahn begründete Auffassung, die hier für richtig gehalten wird, fällt die folgenden semantischen und syntaktischen Entscheidungen⁵⁷: Rhetorischer Ausgangspunkt für sie ist (wie auch meistens bei der eben genannten Lesart), dass οὐχ οἶον δὲ ὅτι in 9,6a eine Variante bzw. Mischung der rhetorischen Floskeln οὐχ οἶον und οὐχ ὅτι ist.⁵⁸ Doch wird hier angenommen, dass die rhetorische Floskel οὐχ ὅτι in 9,7a in Aufnahme und Fortführung von 9,6a als οὐδέ τι erscheint. Jedes Mal handelt es sich um eine rhetorische Wendung mit dem emphatischen Sinn: *Es soll damit keineswegs gesagt werden, dass ...* Die Negation bezieht sich dann in 9,7a wie in 9,6a auf den ganzen Satz und nicht wie in 9,6b auf das Adjektiv *pántes*. Zweitens und vor allem ist nach dieser Lesart *spérma Abraám* wie immer Bezeichnung des *Geschlechts*, das sich mit Recht aufgrund der göttlichen Verheissung auf Abraham beruft, also die, die aus den leiblichen Kindern in der Linie von Abraham und Isaak und Jakob/Israel stehen. Drittens ist zu beachten, dass *pántes* zwar aus 9,6b in 9,7a aufgenommen wird, aber wegen der auffälligen Inkongruenz im Genus zum folgenden *tékna* nicht adjektivisch wie in 9,6b (dann müsste es in jedem Fall *pánta τὰ tekna* heißen), sondern substantivisch zu deuten ist. Dann dürfte *pántes* in 9,7a nachgestelltes pronominales Subjekt des Satzes (vgl. die pluralische Kopula εἰσίν) sein, zu dem *spérma Abraám* das vorangestellte Prädikatsnomen ist, während *tékna*

⁵⁶ Die Inkongruenz in I Petr 2,19f., die Reichert (Römerbrief, 188, Anm. 203 mit Hinweis auf Blass-Debrunner-Rehkopf § 132,1) für ein *neutrisches pronominales* Subjekt und ein feminines Prädikatsnomen im Nominalsatz anzieht, ist nicht überzeugend, da es sich hier um eine Analogie zum Fall eines formelhaften Interpretations- oder Definitionssatzes handeln dürfte: *Das* nämlich (heisst) Gnade, wenn jemand ... (2,19); *das* (heisst) Gnade bei Gott (2,20). Nicht zufällig gebraucht der Autor denn auch in I Petr 5,12, wo er im abhängigen A.c.I. formuliert, das kongruente feminine Demonstrativpronomen.

⁵⁷ Vgl. Zahn, Römer, 435f. mit Anm. 83 und u.a. auch Dunn, Theology of Paul, 540; Moo, Romans, 575; Haacker, Römer, 191f.; ferner schon M. Rese, Israel und Kirche in Römer 9, NTS 34 (1988) 208-217 (209f.); M. Cranford, Election and Ethnicity: Paul's view of Israel in Romans 9:1-13, JSNT 50 (1993) 27-31; G. Saß, Leben aus den Verheissungen, 445. Anders als Rese u.a. verstehe ich jedoch *pántes* als Subjekt und *tékna* als Apposition zum Prädikatsnomen *spérma Abraám*.

⁵⁸ Vgl. auch Blass/Debrunner/Rehkopf § 304,4; 480,6.

eine Apposition zu *pántes* nennt: alle (in ihrer Eigenschaft) als *Kinder* (Abrahams) *sind* nicht deswegen schon *Same/Geschlecht Abrahams*, vielmehr bedarf es dazu einer Berufung oder eines Verheissungswortes Gottes.⁵⁹ Paulus stellte also das Prädikatsnomen «*Same Abrahams*» mit Kopula an die Spitze, um ihm das substantivierte *alle* als Subjekt folgen zu lassen. 7a ist dann kein Nominal-satz mit vorausgestelltem Begründungssatz. Auch die Inkongruenz im Genus besteht dann nicht, auch wird keine im Numerus hergestellt, da das neutri-sche Prädikatsnomen *spérma* ein Kollektivsingular ist. Zu übersetzen wäre als etwa so:

«Es ist jedoch keineswegs so (zu verstehen), dass das Wort Gottes (aus seiner Ordnung her)ausgefallen ist.

Denn nicht alle die von Israel diese (sind) Israel.

Auch nicht (ist es) so (zu verstehen), dass *Same Abrahams* alle als Kinder sind,
sondern: *mit Isaak wird dir Same benannt werden.*»

Vorausgesetzt wird mit dieser syntaktischen Lösung, dass 9,6a und 9,7a rhe-torisch-strukturell auf einer Ebene stehen, nicht aber 9,6b und 9,7a. Jedesmal wird etwas festgestellt, was nicht der Fall ist. Inhaltlich sind allerdings auch 9,6b und 9,7 verwandt, weil jeweils von der Gesamtheit aller Abkömmlinge (in 9,6b von der Gesamtheit derer, die von Israel sind, und in 9,7a von der Ge-samtheit der Kinder Abrahams) eine Teilmenge unterschieden wird, nämlich dort «*Israel*» und hier «*Abrahams Same*». Doch aussagelogisch besteht eine In-kongruenz. Denn 9,7a sagt, wie die Ausführung in 9,7b-13 zeigt, dass es nicht so ist, dass *alle* als «*Kinder (sc. Abrahams)*» schon «*Same Abrahams*» sind, weil dieser nur mit⁶⁰ Isaak (und danach nur über Jakob) konstituiert wird, und zwar aufgrund des göttlichen Verheissungswortes und damit der göttlichen *Berufung*. 9,6b sagt jedoch kaum, dass es nicht so ist, dass alle schon als «*Abkömmlinge von Israel/Jakob*» oder als Mitglieder des Volkes Israel das eigent-liche «*Israel*» sind, sondern dass «nicht alle die von Israel (Hervorgegan-gen)» mit «*Israel*» identisch sind, weswegen es zumindest einige von allen «von Israel» geben muss, die nicht «*Israel*» sind. Das *οι ἐξ Ἰσραὴλ* mag darum entweder die, die von Jakob/Israel abstammen, oder die, die von Geburt Mit-glieder des Volkes Israel sind, meinen; beide Deutungen finden sich in den Kommentaren. Das macht aber im Prinzip keinen Unterschied. Es nimmt die Wendung in jedem Fall das *Ισραὴλίται* von 9,4 auf, formuliert aber nun so, dass die Paradoxie deutlicher wird: Nicht alle von Israel sind Israel.⁶¹ Die Ne-gation bezieht sich darum auf das Adjektiv *pántes*, das durch die sogenannte prädikative Stellung zu verstehen gibt, dass es um die Gesamtheit oder Sum-

⁵⁹ Vgl. Haacker, Römer, 445.

⁶⁰ Die Präposition *ἐν* deutet an, dass eine sich auf Abrahams Geschlecht berufende Nachkommenschaft nur über Isaak als weiteren Stammvater führt.

⁶¹ Die varia lectio «*Israeliten*» zum zweiten «*Israel*» ist offenbar eine Lesart, die die Para-doxie aufheben soll.

me aller einzelnen «von Israel» (eben der vorher genannten «Israeliten») geht.⁶² Das aber dürfte bedeuten, dass hier wieder eine Litotes vorliegt (s. dazu unten). Das Widersprüchliche oder Paradoxe, das im Proömium hinsichtlich der heilsgeschichtlichen Rolle der Israeliten und ihrem gegenwärtigen Zustand angesichts der endzeitlichen Inkraftsetzung der ihnen gegebenen Begnadungen und Verheissungen benannt wurde, wird mithin in der Formulierung eines Paradoxes aufgenommen. Angelika Reichert hat deshalb mit Recht darauf hingewiesen, dass eine in der «abstraktlogischen Argumentation» des Nominalsatzes liegende Aufforderung an die Adressaten vorliegt, gedanklich eine dissoziative Operation zwischen beiden Grössen herzustellen.⁶³ Das leuchtet auch auf dem rhetorischen Hintergrund ein, dass ein Autor gerade durch zweideutige oder paradoxe Formulierungen seinen Leser/Hörer «zur Dissoziation reizen» will und damit auf eine Spur setzt, Vermutungen über etwas anzustellen bzw. etwas «durch Dissoziation aufzulösen»⁶⁴, was im gemeinen Verstande eigentlich zusammengehört. Deshalb fordert der Absender in 9,6b zwar zu einer Dissoziation auf, aber er lässt noch offen, was durch sie gefunden werden soll.⁶⁵ Genannt wird also nicht das Ergebnis oder Produkt der Dissoziation, mithin das, was als Ergebnis der Spaltung entsteht, sondern nur der Vorgang selbst. Wenn man also eine Analogie zwischen 9,7 und 9,6b walten sieht, dann muss man die Unterschiede und zumal die textpragmatische Differenz beachten. Sie besteht darin, dass 9,6b eine Paradoxie formuliert⁶⁶ und so den Leser/Hörer zum Dissoziieren auffordert, während 9,7 eine vollzogene Dissoziation beschreibt, deren Ergebnis, der «Same Abrahams», durch göttliche Berufung konstituiert worden ist. So deutlich darum das zweite «Israel» in 9,6bβ in Endstellung dem «Samen Abrahams» von 9,7a in Kopfstellung gegenüber steht, so wenig hat jener Begriff dieselbe Funktion wie dieser.

Die Paradoxie von 9,6b besteht jedoch nicht einfach darin, dass der *common sense*, dass alle Israeliten oder Israelabkömmlinge Israel sind, negiert wird. Vielmehr sind ja auch die Israeliten, d.h. alle Abkömmlinge von Jakob, der auch Israel heisst, und das Kollektiv «Israel» selbst der «Abrahamssame» in der Linie der Verheissungs- oder Gotteskindschaft. Das hat der Autor schon in Röm 4,16ff. dargelegt, freilich hier mit ausdrücklich programmati-

⁶² Deshalb leuchtet nicht ein, dass die Negation hier vorgezogen sei und eigentlich zu οὐτοὶ Ἰσραὴλ gehöre; gegen J. Piper, *The Justification of God. An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23*, Grand Rapids MI 1983, 47f. Die von Piper angezogene angebliche Parallele Röm 7,15 ist keine, da die Negation hier durch Inversion eines Relativsatzes von ihrem Beziehungswort getrennt ist.

⁶³ Vgl. Reichert, *Römerbrief*, 190f.

⁶⁴ Siegert, *Argumentation*, 79.

⁶⁵ Vgl. z.B. die *Rhetorica ad Herennium IV* 54,67.

⁶⁶ Reichert, *Römerbrief*, 190, Anm. 216.

scher Einbeziehung auch der Glaubenden aus den Völkern (s. unten). Will man also «Israel» emphatisch verstehen, so gehört eben dieses Kollektiv heilsgeschichtlich zum emphatischen Begriff des Abrahamssamen. Doch dazu gehören nun auch «alle von Israel». Das hat der Absender auch im Proömium herausgestellt. Dies ist aber auch das Ergebnis seiner heilsgeschichtlichen Beweisführung für 9,7a in 9,7b-13. Zuerst wird nur über Isaak, dann nur über Jakob/Israel der Abrahamssame durch Verheissung konstituiert. Aber danach hat eben keine Unterscheidung im Sinne derjenigen stattgefunden, wie sie von Abraham über Isaak bis Jakob gewaltet hat. Alle Israeliten, d.h. alle Abkömmlinge Jakobs/Israels oder Mitglieder des Volkes Israel sind heilsgeschichtlich Abrahamssame. Das heisst, dass der als Aussage gelesene Versteil 9,6b den Leser/Hörer zu einer Unterscheidung von etwas auffordert, was der heilsgeschichtlichen Logik nach zusammengehört bzw. fest assoziiert ist.

Genau diese Beobachtung begründet denn auch den Vorschlag von Klaus Wengst, 9,6b als rhetorische Frage zu fassen. Auch Wengst hält zwar 9,7a für eine Aussage, die eine Unterscheidung zwischen Abrahams Samen und allen seinen Kindern macht. Er interpretiert jedoch 9,6b als rhetorische Frage, weil aufgrund der unbestrittenen Geltung der in 9,4f. aufgezählten heilsgeschichtlichen Auszeichnungen der Israeliten «ausgeschlossen (ist), dass Paulus in dem als Begründung eingeführten Satz V. 6b in ‹Israel› differenziert, ‹mit dem Begriff Israel jongliert›, indem er damit nur einen Teil aus Israel meine, nämlich den an Jesus als Messias glaubenden»⁶⁷. Ich stimme, wie dargelegt, Wengst zu, dass 9,4f. eine weiterhin für die «Israeliten» gültige heilsgeschichtliche Bestimmung ist und das zweite «Israel» in der Tat nicht den Teil der Christusgläubigen meint. Daraus folgt nun aber nicht, dass 9,6b eine rhetorische Frage ist, auch dann nicht, wenn man wie Wengst voraussetzt, dass Paulus intendiere, «die Gültigkeit des Israel gegebenen Wortes Gottes aufzuzeigen – gerade angesichts der von Christusgläubigen aus den Völkern vertretenen These, dieses Wort sei durch Israels Nichtakzeptanz Jesu hinfällig geworden»⁶⁸. Denn so deutlich die Dissoziation ein Paradoxon ist, so deutlich gilt nun doch, dass es gegenwärtig eine Spaltung innerhalb der heilsgeschichtlichen Grösse der Israeliten gibt, da «einige untreu geworden sind» (3,3) und Grund für Trauer über den beklagenswerten Zustand bei den Stammverwandten des Absenders besteht. Vers 9,6b kann darum kaum anders als im Rückbezug auf 9,1-5 gedeutet werden. Die Tatsache, dass es in der Frage des Christusglaubens eine Differenz zwischen den Israeliten gibt, wird auch in 9,24 wieder benannt, also dort, wo die Argumentation aus der Heilsgeschichte ausdrücklich zum gegenwärtigen Zustand der endzeitlich-partitiven Berufung «aus den Juden und aus den Völkern» zurückkehrt. Und sie ist Gegenstand näherer Erklärung zumal in 11,1ff. Dort wird das in der Spaltung waltende Handeln Gottes in der Doppelheit von «Gnaden-Auswahl» bzw. «Rest» hier und «Verhärtung» bei den «übrigen» beschrieben und schliesslich durch die Mitteilung eines Geheimnisses in 11,25ff. als etwas gedeutet, das in der nahen Zukunft durch eine Aufhebung der Verhärtung in der Wiedervereinigung «ganz Israels» in der Erlösung rückgängig gemacht wird. Doch will der Absender in 9,6b seine These begründen, warum Gottes Wort an den Israeliten nicht versagt hat, gehört dazu auch, dass in der gegenwärtigen Situation der Spaltung unter den Israeliten festzustellen ist, dass «nicht allen (Litotes!) von Israel» jetzt das Prädi-

⁶⁷ Wengst, Sind denn nicht alle, 380; zitiert wird Hübner, Gottes Ich und Israel, 17.

⁶⁸ Wengst, Sind denn nicht alle, 381.

kat «Israel» zukommt. Die gegenwärtige Spaltung dient freilich nicht nur dem Nachweis für den Teilerfolg des Wortes Gottes, wie er schon in der Existenz des «Restes» bzw. der «Gnaden-Auswahl» besteht. Vielmehr wird sie in Röm 9-11 als ein endzeitliches Verfahren Gottes zur Errettung der «Vollzahl der Völker» und «ganz Israels» dargelegt und hinsichtlich der darin waltenden Logik des göttlichen Handelns in 9,6-29 schon prinzipiell vorgestellt. Das ändert aber nichts daran, dass es die Dissoziation gegenwärtig gibt.

Sentenzartig⁶⁹ formuliert der Absender in 9,8 den Grundsatz bzw. die «Logik», die in der göttlichen Berufung heilsgeschichtlich, aber darin eben auch typologisch für die gegenwärtige Endzeit waltet: «Das heisst:⁷⁰ Nicht die Kinder des Fleisches diese sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheissung werden zum Samen ($\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha$) gerechnet». Die Genitive dürften nicht strikt kausativen Sinn haben, sondern das bestimmte Verhältnis oder den Bereich der Zugehörigkeit bezeichnen.⁷¹ Signifikant ist jedoch, dass Paulus zwischen Fleisches- und Gotteskindern so zu unterscheiden scheint, als schlösse die Zugehörigkeit zu den einen die zu den anderen aus. Die Formulierung wird zwar oft so verstanden, dass Fleischeskindschaft *als solche* noch nicht Gotteskindschaft einschliesst, wie wenn gesagt würde, dass nicht alle Fleischeskinder auch Gotteskinder sind wie eben nicht alle Kinder Abrahams in ihrer Eigenschaft als Kinder schon zum Abrahamssamen zählen. Doch erinnert 9,8 insgesamt eher an Gal 4,28f. Der Vers nimmt jedenfalls die vorhergehende Argumentation im Schreiben auf, wonach «kein Fleisch» vor Gott Bestand hat, weil alle gesündigt haben und der Herrlichkeit Gottes (die Gotteskindern zukommt) ermängeln, und die Erbschaft oder Miterbschaft mit Christus, dem Gottessohn, an die Gotteskindschaft gebunden ist, die durch den Glauben und die Rechtfertigung sowie die damit verbundene Gabe des göttlichen Geistes bewirkt wird (vgl. etwa Röm 3,19ff.; 8,12ff.). Die Aussage setzt mithin einen letzten, «apokalyptischen» Gegensatz voraus, vergleichbar dem, den Paulus in I Kor 15,50 formuliert: «Fleisch und Blut können das Gottesreich nicht erben». Das aber heisst, dass 9,8a auf der Ebene der endzeitlichen Gegenwart argumentiert. Erst mit 9,8b wird der heilsgeschichtliche Zusammenhang hergestellt: Die durch Verheissung hervorgebrachten oder zum Bereich der Verheissung gehörenden Kinder werden von Gott *zum Samen gerechnet*. Wie Isaak ein durch Gottes Verheissungswort hervorgebrachtes (9,9) und ein Kind ist, das sogar gleichsam gegen das «Fleisch» durch Gottes Macht dem Abraham und der Sara geboren wurde (vgl. Röm 4,19ff.), so schliesst die Kindschaftsverheissung eines erb berechtigten *Samen Abrahams* endzeitlich auch die Glaubenden aus den Völkern ein (vgl. Gal 4,28). Sie gehören zu de-

⁶⁹ Vgl. Siegert, Argumentation, 125f.

⁷⁰ Vgl. die «exegetische» Bedeutung der Wendung in Röm 10,6.7.8.

⁷¹ Die Fleischeskinder meint die, die vom Fleisch hervorgebracht worden sind oder die dem Bereich des Fleisches zugehören. Und Gotteskinder sind die, die dem Bereich Gottes zugehören oder eben von Gott selbst zu seinen Kindern bestimmt wurden.

nen, die in den Fussspuren des gläubigen Abrahams wandeln, deren Vater auch Abraham ist und die zum «vollständigen Samen»⁷² zählen (vgl. Röm 4,9ff.).⁷³ Es dürfte darum von einigem Gewicht sein, dass Isaak, das Kind der Verheissung schlechthin (9,9), wenig später ausdrücklich auch «*unser* Vater» genannt wird (9,10).

V «Israel» im Römerbrief

Ein wichtiger Grund zu zweifeln, dass das zweite «*Israel*» das «*wahre*» oder «*eigentliche*» oder «*wirkliche Israel*» im Unterschied zu «*allen von Israel*» meint, ist der übrige Gebrauch des Lexems im Römerbrief. Dass der tatsächlich insgesamt anders ist als der, der für Vers 9,6bβ unterstellt wird, ist zwar des öfteren notiert, aber gleichwohl nicht zum Anlass genommen worden, um die Bestimmung für das zweite «*Israel*» in 9,6bβ zu überprüfen. So unterscheidet etwa Otfried Hofius – und er wird hier nur als Beispiel für viele angeführt – bei allen anderen Textstellen zwei Bedeutungen, nämlich (1.) «*Israel*» im Sinne der «Gesamtheit der leiblichen Nachkommen Abrahams (sic! gemeint ist natürlich «*Israels*» oder «*Jakobs*», E.St.)» (so in 9,6ba; 9,27a; 11,25f.) und (2.) «*Israel*» unter dem Aspekt der «nicht an Christus glaubenden Juden» (so in 9,31; 10,19; 10,21; 11,7), um dann festzustellen, dass (3.) das «*Israel*» in Röm 9,6bβ «in limitierendem Sinn die Heilsgemeinde Israel, d.h. die ἐκλογή 11,7a»⁷⁴ meine. Wenn diese Deutung zuträfe, würde das Lexem «*Israel*» also einerseits alle leiblichen Nachkommen Jakobs oder die Israeliten insgesamt und andererseits sowohl den «*Rest*» bzw. die «*Gnaden-Auswahl*» (die christusgläubigen Israeliten) als auch «*die übrigen*» (die nichtchristusgläubigen und von Gott «verhärteten» Israeliten) bezeichnen, so dass «*Israel*» jeweils auch der Name für jede der beiden einzelnen Gruppen der gespaltenen Israelabkömmlinge wäre. Diese Inkohärenz, ja dieser eklatante Widerspruch im Sprachgebrauch wäre allerdings merkwürdig. Ebenso singulär wäre aber auch der Gebrauch von «*Israel*» als Bezeichnung der Kirche aus den Juden und aus den Völkern, wie ihn die transethnische Deutung voraussetzt.

Für die Analyse des Sprachgebrauchs ist die oben eingeführte Unterscheidung von «*heilsgeschichtlich*» und «*endzeitlich*» von Nutzen. Denn wenn wir der Einteilung von Hofius folgen, so ist deutlich, dass dort, wo «*Israel*» (1.) die Gesamtheit aller Israeliten oder der leiblichen Israelabkömmlinge meint, die

⁷² Die prädikative Wortstellung beim Syntagma παντὶ τῷ σπέρματι in Röm 4,16 unterstreicht wieder, dass es um die vollständige Anzahl geht.

⁷³ Vgl. dazu nur M. Neubrand, Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4 (FzB 85), Würzburg 1997, bes. 215ff.

⁷⁴ O. Hofius, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11, in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 175-202 (179, Anm. 15).

vormalige *heilsgeschichtliche* Einheit des Volkes im Blick ist. Wo aber «*Israel*» (2.) nicht mehr mit allen Israeliten oder Israelabkömmlingen identisch ist, da meint es nur den Teil der ehemaligen heilsgeschichtlichen Einheit des Volkes, der eben in der Gegenwart der Endzeit nicht an Christus zum Glauben gekommen ist, und zwar im Unterschied zum «*Rest*» oder der «*Gnaden-Auswahl*» ebenso wie im Unterschied zu den Glaubenden aus den Völkern. Die endzeitliche Spaltung unter den Israeliten oder den Israelabkömmlingen bzw. den Juden steht also einer vorhergehenden heilsgeschichtlichen Einheit von Israel so gegenüber, dass der Begriff «*Israel*» selbst eine partitive Bedeutung gegenüber der Gesamtheit der Israelabkömmlinge bekommt. Genau das könnte aber auch der strittige Vers 9,6b besagen, so dass die Wendung *alle von Israel* das durch Abkommenschaft von Jakob/Israel heilsgeschichtliche «*Israel*» in seiner Gesamtheit umfasst, dem gegenüber nun das zweite *Israel* eben auch «*Israel*» in der zweiten Bedeutung meint, nämlich das in der endzeitlichen Gegenwart nicht zum Glauben an Christus gekommene «*Israel*» im Unterschied zum «*Rest*» oder der «*Gnaden-Auswahl*»: Nicht alle *von Israel* sind eben gegenwärtig *Israel*, sofern eben einige von Israel zum Rest gehören.

1. «*Israel*»: das in der endzeitlichen Gegenwart bisher nicht zum Ziel seiner heilsgeschichtlichen Bestimmung gelangte Volk

«*Israel*» steht nach 9,30-33 im Kontrast zu (den Glaubenden aus den) Völkern⁷⁵, welche die Glaubensgerechtigkeit erlangt haben. «*Israel*» ist jedoch trotz Strebens nach der Tora der Gerechtigkeit nicht zur Tora gelangt. Es hat deren Ziel nicht erreicht, das nur mit oder als Glaubensgerechtigkeit erreichbar ist (vgl. 10,4).⁷⁶ Hier repräsentiert «*Israel*» als Name des Volkes gegenüber «Völkern» die Israeliten, über deren Zustand der Christusferne der Absender im Proömium getrauert hat. Dem entspricht, dass der Grund für das Verfehlten der Tora bzw. ihres Ziels damit angegeben wird, dass Israel es «nicht auf der Basis der Glaubenstreue, sondern in der Meinung, es sei dadurch zu erlangen⁷⁷, auf der Basis von Werken» erreichen will (9,32). Ebenfalls repräsentiert «*Israel*» in 10,19 diejenigen von allen, die «dem Evangelium nicht gehorsam geworden sind» (10,16) und Gott in seiner Offenbarung nicht (an)erkannt ha-

⁷⁵ Zu beachten ist, dass 9,30 unartikuliert von *éthnē* als solchen spricht, die «Gerechtigkeit auf der Basis der Glaubenstreue (erlangt haben)».

⁷⁶ Zum Verständnis von Röm 9,31 vgl. Ch. Burchard, Glaubensgerechtigkeit als Weisung der Tora bei Paulus, jetzt in: ders., Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments, hg.v. D. Sänger (WUNT 107), Tübingen 1998, 241-262 (258); ferner auch W. Reinbold, Paulus und das Gesetz. Zur Exegese von Röm 9,30-33, BZ NF 38 (1994) 253-264.

⁷⁷ Trefflich kommentiert das ὡς ἐξ ἔργων Weiss: Es «soll die subjective Vorstellung bezeichnen, von der sie bei ihrem Streben ausgingen: wie wenn der νόμ. δικ. aus Werken zu erstreben oder zu erreichen wäre» (Römer, 486f.).

ben. Deshalb münzt Paulus dann auch das Zitat aus Jes 65,2 (LXX) in 10,21 auf «Israel» als das fortdauernd «ungehorsame und widersprechende Volk», nach dem Gott zur Rettung «den ganzen Tag seine Hände ausgestreckt hat». Das ist unter dem hermeneutischen Konzept des Paulus zu lesen, nach dem die Schrift nicht das sagt, was immer stimmt, sondern das voraussagt, was in der Gegenwart als Endzeit in Kraft gesetzt wird. Doch so deutlich das Verhalten «Israels» als Ungehorsam oder mangelnde Glaubenstreue gilt, so sehr wirkt darin Gottes Handeln an ihm. Wenn der Absender in 10,19 fragt, «ob Israel etwa nicht erkannt hat», kennzeichnet er genau den Punkt, an dem die weitere Erklärung für das Nichtwirken des Evangeliums und seiner Verkündigung an die Israeliten einsetzt. Schon in 10,2f. wurde gesagt, dass ihr «Eifer für Gott nicht *einsichtvoll* ist» und «sie die Gerechtigkeit Gottes *verkennen*». In 11,7 wird dann mit dem Stichwort «Verhärtung» nahezu en passant der göttliche Grund (vgl. das Passiv!) dafür eingeführt. Die harschen Schriftzitate, die folgen (11,8-10), erläutern, dass Gott hier am Werk ist. Und 11,15 nennt das «ihre Zurückweisung (oder: Hintanstellung)» ($\alpha\pi\theta\omega\lambda\eta$), und zwar im Kontrast zu ihrer künftigen «(Wieder-)Aufnahme» oder gar «Beförderung» ($\pi\rho\sigma\lambda\eta\mu\psi\iota\varsigma$).⁷⁸

«Israel» bezeichnet an den bisher behandelten Stellen also nur diejenigen Israeliten, die nach Paulus an der rettenden Gerechtigkeit aus Glauben nicht teilnehmen und damit das ihnen mit der Tora heilsgeschichtlich vorgegebene Ziel bzw. den endzeitlichen Wendepunkt zur Glaubensgerechtigkeit, Christus (vgl. 10,4), verfehlt haben und sich gegenwärtig im Ungehorsam gegenüber Gottes endzeitlicher Offenbarung und seinem Evangelium befinden. Geblickt wird darauf aber so, als ob das Volk Israel insgesamt gemeint ist, also unter Absehung von denjenigen, die wie Paulus ebenfalls «Israeliten» oder «von Israel» sind, aber an Christus glauben und an der Rettung teilhaben. Bemerkenswert ist hier vor allem die Metaphorik des Strebens oder Laufens zu einem Ziel, das man erreichen oder verfehlten kann bzw. vor dessen Erreichen man stolpern kann (9,33). Diese Metaphern werden in Röm 11 wieder aufgenommen. Zumal gilt dabei nach 11,7, dass «Israel gerade⁷⁹ dies nicht erreicht hat, was es erstrebt». Deutlich repräsentiert der Name des Volkes insgesamt also wiederum (nur) diejenigen, die nicht zum endzeitlichen Christusglauben gekommen sind. Doch wird hier nun hinzugefügt: «Jedoch die *Auswahl* hat es erreicht, die *übrigen* aber sind verhärtet worden». Da die «Auswahl» zuvor als «Rest» und «Gnaden-Auswahl» bezeichnet wurde, tritt also zu «Israel» in 11,7 zugleich der Teil der Gesamtheit der Israeliten hinzu, der seiner heilsgeschichtlichen Begnadungen durch Gott entsprechend an der endzeitlichen Rettung teilnimmt. Freilich wird nun mit Unterscheidung der «Auswahl»

⁷⁸ Vgl. Stegemann, Zwischen Juden und Heiden, 203f.

⁷⁹ Zum emphatischen Sinn von *touto* vgl. Weiss, Römer, 522.

von den «übrigen» eine andere Perspektive eingenommen. Da beide eigentlich die Teile eines Ganzen oder einer Gesamtheit sind, werden sie aus der jeweils anderen Sicht als die Sonstigen oder Restlichen gesehen. Denn die oī λοιποί kennzeichnen die, die «übrig bleiben» oder die die «Restlichen» sind bzw. das repräsentieren, was sonst noch – und eben abgesehen von anderem, hier: der «Auswahl» – von einem Ganzen da ist. Rhetorisch ist das wieder als Litotes zu kennzeichnen. Paulus arbeitet dann auch in 11,5ff. mit einer paradoxen Rechnung. Einmal gibt es Israeliten wie ihn selbst, die emphatisch als «Rest» bezeichnet werden und von Gott «übrig gelassen worden sind» bzw. eine «Gnaden-Auswahl» darstellen. Dann gibt es die, die gegenüber dieser «Auswahl» die «Restlichen» sind, also die, die noch übrigbleiben, wenn man die «Auswahl» abzieht. Beide Mal sind es sicher Teilmengen der Gesamtheit der Israeliten, deren eine nun aber in der Tat allein «Israel» heißt und als Teil doch den Namen für das Ganze trägt, obschon er nur die repräsentiert, die nicht erreicht haben, was die «Auswahl» erreicht hat. Wir hätten hier also in der Tat eine Konstellation, wie sie nach unserer Lesart auch in 9,6b mit der paradoxen Aussage vorliegt, dass nicht alle, die von Israel abstammen, eben auch Israel sind.

Sinn macht das, wie ich meine, wenn man die rhetorische Funktion der Litotes bedenkt, welche ja darin besteht, das wahre Ausmass eines Tatbestandes zu verschleiern. Paulus braucht sie im thematisch gleichen Kontext ja auch etwa in 3,3 und 10,16. Da die Litotes rhetorisch unterstreibt, ist das, was gemeint ist, eher ziemlich gravierend. Wenn «nicht alle dem Evangelium gehorsam geworden sind» (10,16), sind eigentlich sehr viele Ungehorsame gemeint, und wenn «einige untreu geworden sind» (3,3), dürfte das für nahezu alle in Wirklichkeit gelten. Vergleichsweise meint dann die Aussage, dass «nicht alle von Israel eben Israel sind» (9,6b), dass fast alle der Israelabkömmlinge gegenwärtig mit Israel identisch sind, nur einige wenige nicht. Auch abgesehen von 9,6bβ stellen wir jedoch fest, dass «Israel» als Name für das Volk insgesamt gebraucht werden kann, auch wenn nur der Teil, der aber offenbar den Grossteil ausmacht, gemeint ist, der am endzeitlich-rettenden Christusglauen nicht partizipiert, «ungehorsam» gegenüber dem Evangelium bzw. der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes geworden ist und das endzeitliche Ziel seiner heilsgeschichtlichen Berufung aufgrund einer göttlichen «Verhärtung» nicht erreicht hat.

2. «Israel» im Sinn der heilsgeschichtlichen Einheit des Volkes

Auch in 11,25 dürfte das Lexem «Israel» als der vormalig *übergreifende*, also heilsgeschichtliche Name für die beiden, endzeitlich unterschiedenen Teile der Gesamtheit der Israeliten stehen. Wenn nämlich *apó mérous* hier nicht temporalen Sinn hat, also nicht «zeitweise», sondern eben «teilweise» oder «partiell» heißt, dann ist davon die Rede, dass «eine Verhärtung partiell über

Israel (von Gott) verhängt» worden ist⁸⁰, aber für die Zukunft und nach der Aufhebung der befristeten Verhärtung zu erwarten ist, dass «ganz Israel gerettet werden wird». Aus der Sicht der *vormaligen* heilsgeschichtlichen Gesamtheit des Volkes Israel gesehen ist also nur ein Teil verhärtet worden, so dass das emphatische *pās*⁸¹ die – gewissermassen am Ende der Endzeit stehende – zukünftige Rückgängigmachung der Spaltung meint und das heilsgeschichtliche «Israel» in seiner endzeitlich wiedergewonnenen Gesamtheit hinsichtlich der Teilhabe an der Rettung kennzeichnet.

Interessant ist noch der Sprachgebrauch in 9,27, und zwar deswegen, weil «Israel» hier sowohl im Sinn der (*vormaligen*) heilsgeschichtlichen Einheit als auch im Sinn des an der endzeitlichen Rettung (noch) nicht teilhabenden Volkes stehen könnte. Dass hier analog zum «Schriftbeweis» in 9,25f. die Vorher sage der Schrift für die partielle Berufung auch *aus* den Juden eingeführt wird, liegt für viele auf der Hand.⁸² Die Einleitung des Zitats («Jesaja aber ruft laut zugunsten von⁸³ Israel») zeigt womöglich eine tiefen, vom göttlichen Geist her rührende Erregung (vgl. Röm 8,15) an, die wohl hinsichtlich des Inhalts der Rede beim Propheten besteht (vgl. auch 10,20). Sie bezieht sich offenbar darauf, dass er für die Endzeit ankündigen muss: «Wenn die Zahl der Kinder Israels wie der Sand des Meeres ist, wird das Restliche gerettet werden». Das Zitat ist nicht nur eine merkwürdig konstruierte Mischung aus Hos 2,1a und Jes 10,22⁸⁴; es ist auch von bemerkenswerter Zweideutigkeit, jedenfalls wenn man die unterschiedlichen Deutungen betrachtet. Es wird nämlich oft so gelesen, als wenn der Prophet sagen würde: Selbst dann, wenn die Israeliten so unendlich zahlreich sind wie der Sand am Meer, wird doch *nur* das Restliche gerettet werden. Doch ist das Zitat auch und wohl eher so lesbar, dass selbst dann, wenn die Zahl der Kinder Israels unendlich gross ist, *doch* das Restliche bzw. Übrigbleibende gerettet werden wird.⁸⁵ Es kann also gegenüber der hyperbolischen Zahl der Israeliten das «Übrigbleibende» nur einen «Rest» bedeuten, der dann das Ergebnis einer Reduktion oder Dezimierung wäre. Es

⁸⁰ Vgl. dazu treffend Hofius, Evangelium und Israel, 189.

⁸¹ Das schliesst auch eine temporale Deutung von ἀπὸ μέρους aus, aber auch eine Deutung, die die Glaubenden aus den Völkern einbezogen sieht. Dies geht auch deshalb nicht, weil von der «Vollzahl der Völker» zuvor die Rede war.

⁸² Weiss, Römer, 474f.: «V.27ff. führt Paulus mit dem metabatischen δέ zu einem Citat über, in dem ein anderer Prophet über das ἐξ Ιουδαίων Auskunft giebt, wie V. 25f. über das ἐξ ἑθνῶν».

⁸³ Auch hier hat das ὑπέρ den Sinn von «zugunsten von», «im Interesse von»; vgl. Stowers, A Rereading of Romans, 302.

⁸⁴ Vgl. D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHT 69), Tübingen 1986, 167f.

⁸⁵ Vgl. Siegert, Argumentation, 140; Stowers, A Rereading of Romans, 302; Kraus, Das Volk Gottes, 302f.

kann aber auch das «Übrigbleibende» entweder bedeuten, dass eben doch wenigstens ein «Rest» übrigbleibt, oder gar, dass alle Kinder Israels, wie zahlreich sie auch sind, eben als das «Verbleibende» gerettet werden.⁸⁶ Gleichviel ob man hier mit Nestle-Aland ὑπόλειμμα liest oder κατάλειμμα mit der durchaus nicht schlecht bezeugten *varia lectio*, die im Einklang mit der Septuagintaver-
sion steht⁸⁷, so ist einerseits die Nähe zum Lexem λεῖμμα in 11,5 wie die Dif-
ferenz zu ihm zu bemerken. In der Tat entspräche ein doppeldeutiger Sinn aber auch genau den Ausführungen des Absenders, sofern eben zunächst nur von einer Berufung *aus* den Juden (9,24) und von einem «Rest» bzw. einer «Gnaden-Auswahl» (11,5.7) die Rede ist, sodann aber auch davon, dass «ganz Israel gerettet werden wird», so dass gewissermassen das Subjekt ὑπόλειμμα mit dem Stichwort λεῖμμα in 11,5 aufgenommen wird und das Prädikat σωθή-
σεται in 11,25 verbunden mit dem Subjekt «ganz Israel» wiederkehrt. Dieses Verfahren Gottes in der Endzeit ist nun freilich auch für die heilsgeschichtliche Grösse Israel (wie für die Berufenen aus den Völkern) eine Rettung aus dem Endgericht, wie die Fortsetzung des aus Jes 10,22f. konstruierten Zitats in Röm 9,28 und zumal das abschliessende Zitat aus Jes 1,9 in Röm 9,29 unterstreichen. Zu beachten ist allerdings, dass Jesaja in 9,29 so eingeführt wird, als wenn Paulus mit seinen Worten ein Fazit zöge⁸⁸: «Das heisst⁸⁹ (es verhält sich gegenwärtig so), wie Jesaja vorher gesagt hat: Wenn nicht der Herr Ze-
baoth uns einen Samen übrig gelassen hätte, wären wir wie Sodom geworden und gleich gemacht wie Gomorra». Die Verschonung vor dem katastrophalen Untergang in Gottes Gericht, wie sie Jesaja in seiner Zeit und dabei typolo-
gisch für die Gegenwart vorhergesagt hat⁹⁰, wird an das Übrigbleiben eines *Sa-
men* (σπέρμα) gebunden. Meist wird angenommen, dass Paulus hier mit Jesaja im Namen aller Israeliten bzw. im Namen des heilsgeschichtlichen Israel spricht und σπέρμα die später «Rest» oder «Gnaden-Auswahl» genannte Gruppe der Israeliten meint, die wie Paulus endzeitlich berufen worden sind. Möglich ist aber auch, dass sich der Autor im «Wir» wie schon in 9,24 kom-
munikativ mit allen Adressaten des Schreibens zusammenschliesst und für die gegenwärtig aus den Juden und den Völkern Berufenen spricht. Dann dürfte

⁸⁶ Diese Version vertritt schon Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments, 410ff.

⁸⁷ Deshalb ist sie freilich auch als sekundäre Angleichung verdächtig.

⁸⁸ Die modernen Kommentare übersehen oft, dass καθώς usw. ein Zwischensatz zwi-
schen *kai* und dem Zitat ist, mithin dass der Autor Paulus sagen will, «dass ihm die
Worte Jesajas nicht als ein Beweis für vorher Gesagtes, sondern als Einkleidung seines
eigenen Gedankens dienen sollen» (Zahn, Römer, 468).

⁸⁹ Das *kai* dürfte hier explikativen Sinn haben, obschon natürlich etwas Weiteres ange-
fügt wird.

⁹⁰ Die Mehrdeutigkeit von προείρηκεν («wie Jesaja vorher in seinem Buch gesagt hat»,
«wie Jesaja prophetisch vorausgesagt hat», «wie Jesaja vorher, nämlich vor mir, Pau-
lus, gesagt hat») ist auffällig. Naheliegend dürfte aber nur die zweite oder dritte Mög-
lichkeit sein.

sich das Lexem $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha$ aber eher (wie auch die Inklusion zwischen 9,6-8 und 9,27-29 nahe legt) auf den heilsgeschichtlichen Begriff des «(Abrahams-)Samen» beziehen, zu dessen Gesamtheit in ihrer Vollständigkeit, wie erwähnt, nach Röm 4,9ff. auch die Glaubenden aus den Völkern zählen.⁹¹ Diese programmatische Einbeziehung der Glaubenden aus den Völkern ist ja auch seit 9,24 und mit dem Schriftbeweis in 9,25f. ein Thema.

So zeigt sich für uns der folgende Befund für das Lexem «Israel» im Römerbrief:

1. Es kann die der endzeitlichen, partiellen Verhärtung durch Gott und damit die der Spaltung vorausliegende heilsgeschichtliche Einheit der Israeliten als Volk meinen.
2. Die Wiederzusammenführung der beiden befristet nebeneinander existierenden Teile der Israeliten, des «Rests» bzw. der «Gnaden-Auswahl» hier und der «übrigen» dort, heisst dann auch das «ganze Israel», um die endzeitliche Wiederzusammenführung auszudrücken..
3. Aber auch derjenige Teil der vormaligen heilsgeschichtlichen Einheit, der endzeitlich nicht zum «Rest» oder zur «Gnadenauswahl» zählt, sondern noch zu den «übrigen, die verhärtet worden sind», gehört, kann «Israel» heissen.
4. Mithin repräsentiert das Lexem «Israel», soweit es eine Grösse der Gegenwart von Absender und Adressaten meint, im Römerbrief das Volk Israel, sofern es (noch) nicht wie der «Rest» oder die «Gnaden-Auswahl» am endzeitlichen Ziel angekommen ist, für das es heilsgeschichtlich berufen bzw. durch Gottes Wort konstituiert wurde.
5. Dass Röm 9,6b davon eine Ausnahme machen würde, ist nicht wahrscheinlich. In der Perspektive auf die Gegenwart besteht vielmehr Grund, eine Dissoziation zwischen «Israel» und allen Israelabkömmlingen vorzunehmen, weil eben nicht alle «Israel» sind, sondern einige zum «Rest» oder zur «Gnaden-Auswahl» gehören. Deswegen setzen sich «alle von Israel» in der endzeitlichen Gegenwart aus «Israel» und dem «Rest» zusammen.

VI Fazit

Paulus weist in der summarischen Proposition in 9,6-8 eine denkbare Schlussfolgerung aus dem Proömium (9,1-5) zurück. In der gegenwärtigen Situation muss er zwar feststellen, dass viele der Israeliten nicht an der endzeitlichen Rettung durch ihren Gesalbten teilnehmen, die doch das Ziel ihrer heilsgeschichtlichen Berufung ist. Das bedeutet jedoch nicht, dass das endzeitlich wie heilsgeschichtlich machtvoll wirkende Handeln Gottes durch das

⁹¹ Erwägen könnte man auch, ob hier wie in Gal 3,15ff. die Identifikation mit Christus gedacht ist.

Wort vom Kurs auf dieses Ziel hinsichtlich der Israeliten abgekommen ist. Denn an allen von Israel bzw. den Israeliten in ihrer Gesamtheit findet gegenwärtig eine Dissoziation statt, die eine endzeitliche Analogie zum heils geschichtlichen Verfahren der Erwählung des «Abrahamssamen» aus der Abrahamskindschaft darstellt. Durch diese Dissoziation entsteht nun allerdings ein «Israel», das an der endzeitlichen Inkraftsetzung seiner heilsgeschichtlichen Berufung noch nicht teilnimmt. Aber da «nicht alle von Israel» mit diesem «Israel» gegenwärtig identisch sind, sondern wenigstens einige, die später «Rest» heißen, an der endzeitlichen Inkraftsetzung ihrer Bestimmung schon teilnehmen, erweist sich, dass Gottes Wort auch gegenwärtig an den Israeliten wirkt. Aber gerade dadurch, dass es wiederum dissoziierend wirkt, hält es einen heilsgeschichtlich eingeschlagenen Kurs ein, sofern nämlich nun die in der Erwählung waltende Logik, dass Gottes Wort (als Verheissung oder Evangelium) die wahre Kindschaft schafft, nämlich den wahren und erbberechtigten Abrahamssamen heilsgeschichtlich und die Gotteskindschaft, die endzeitlich die Fleischeskindschaft überwindet oder transzendierte. Da jedoch die Verheissungskindschaft zum wahren Abrahamssamen von Gott gerechnet wird, gelten eben auch alle, die gegenwärtig aus den Völkern berufen worden sind, zu ihm, sofern sie eben dem Abraham verheissene Gotteskinder sind, auch wenn sie keine Israeliten sind. Heilsgeschichtlich sind sie aus der Erwählung des Abrahamssamen ausgeschieden, aufgrund der Verheissung gehören sie jedoch zur zukünftigen und in der Gegenwart schon stattfindenden Inkraftsetzung der Gotteskindschaft für den ganzen Samen Abrahams, zu dem nun allerdings auch «Israel» in seiner Gesamtheit gehört, weswegen am Ende neben die gerettete «Vollzahl der Völker» das gerettete «ganze Israel» tritt. Die heilsgeschichtliche wie die endzeitliche Bewegung der Erwählung schliesst mithin teilweise aus, um am Ende die jeweils Ausgeschlossenen wieder in der Erlösung zusammenzuführen.

Abstract

Unterscheidet Paulus in Röm 9,6b, wenn auch nicht explizit, das durch blosse Abstammung bestimmte Volk Israel von einem eigentlichen, einem wirklichen, wahren oder geistlichen Israel? Das jedenfalls ist die gewöhnliche Lesart des Verses. Dabei kann das zweite «Israel» entweder als transethnische («Kirche aus Juden und Heiden») oder als innerethnische Grösse («Israel innerhalb von Israel») verstanden werden. In jedem Fall gilt für diese Auslegungen, dass es ein «eigentliches», vom empirischen Volk Israel insgesamt, den blosen «Israelabkömmlingen», unterschiedenes «Israel» geben soll. Demgegenüber wird hier eine Lesart vorgeschlagen, die Röm 9,6b als eine Aussage versteht, die den Leser zu einer Dissoziation zwischen den «Israelabkömmlingen» und «Israel» bewegen will, ohne jedoch das, was durch das Unterscheiden gefunden werden soll, schon zu nennen. Da «Israel»

nicht mit «allen von Israel» identisch ist, gibt es einen «Rest», der übrigbleibt, wenn «Israel» von «allen von Israel» dissoziiert wird. «Alle von Israel» sind also «Israel» und der «Rest».

Ekkehard W. Stegemann, Basel